

Die Kreterpolemik des Titusbriefes und die antike Ethnographie

von Manuel Vogel

(Friedrich-Schiller-Universität Jena, Fürstengraben 6, D-07743 Jena)

Die Pastoralbriefe sind bekanntlich reich an geographischen und topographischen Angaben. Diese gehören neben den ebenfalls häufigen Paulusanamnesen und Personalnotizen¹ oder als Teil derselben zu den auffälligsten pseudepigraphischen Stilmitteln dieser Texte.² Die Einkleidung mit Landschafts- und Ortsnamen schafft die Fiktion einer Einbettung der Pastoralbriefe in die aus den echten Paulinen und der Apostelgeschichte bekannten Reisen des Apostels und seine Missionstätigkeit. In der kanonischen Abfolge der Briefe macht 1Tim 1,3 mit Ephesus und Mazedonien den Anfang, gefolgt von der Provinz Asien in 2Tim 1,15, Rom in 1,17 und wiederum Ephesus in 1,18. In hoher Dichte und verwoben mit zahlreichen Namensnennungen³ finden sich Landschafts- und Städtenamen sodann in 2Tim 4: Thessalonich, Galatien und Dalmatien in V. 10, Ephesus in V. 12 und Troas in V. 13, Korinth und Milet in V. 20. Der Titusbrief nennt in 1,5 die Insel Kreta als Wirkungs- und Verantwortungsbereich des Titus. 3,12 schließlich erwähnt Nikopolis als Winterquartier des Paulus. Letzterer Ortsname und die Landschaft Dalmatien kommen außerhalb der Pastoralbriefe nicht mehr vor, doch scheint der Rekurs auf Dalmatien an Röm 15,19 und das dort erwähnte Illyrien anzuknüpfen, wozu Dalmatien als dessen südlicher Teil gehörte.⁴ Nikopolis ist der Ort, an den Titus von Kreta aus kommen soll. Unter den zur Abfassungszeit der Pastoralbriefe bekannten Städten dieses

1 Dazu J. Zmijewski, Die Pastoralbriefe als pseudepigraphische Schriften, SNTU.A 4 (1979) 99–103.111–117.

2 Der Konsens der Forschung hinsichtlich der pseudepigraphischen Natur der Pastoralbriefe wurde von L. T. Johnson, *The First and Second Letters to Timothy* (AncBib 35A), London u. a. 2001, der die Past für paulinisch hält, neuerdings wieder in Frage gestellt. Vgl. die kritische Würdigung bei J. Herzer, Abschied vom Konsens? Die Pseudepigraphie der Pastoralbriefe als Herausforderung an die neutestamentliche Wissenschaft, ThLZ 129 (2004) 1267–1282 und Ders., Rearranging the »House of God«. A New Perspective on the Pastoral Epistles, in: *Empsychoi Logoi*. Religious Innovations in Antiquity. FS Pieter Willem van der Horst (AJEC 73), Leiden/Boston 2008, 547–566.

3 Vgl. dazu den Exkurs »Die Personalangaben der Pastoralbriefe und ihre Wirkungsgeschichte« bei A. Weiser, Der zweite Brief an Timotheus (EKK 16/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 2003, 328–339.

4 Mehr dazu bei Weiser, 2Tim (s. Anm. 3), 318 Anm. 10.

Namens wird den Adressaten wohl am ehesten das in Epirus im griechischen Nordwesten gelegene Nikopolis eingefallen sein.⁵

I. Kreter und Juden in Titus 1,10–14

Unter den Orts- und Landschaftsnamen der Pastoralbriefe stellt nun die Erwähnung Kretas in Tit 1,5 insofern eine Besonderheit dar, als allein diese geographische Angabe ethnographisch qualifiziert wird. Nichts verlautet über *die* Dalmatier, *die* Makedonier oder *die* Galater, und selbst die Provinz Asien, von der »Paulus« in personaler Zuspitzung notiert: ἀπεστράφησάν με πάντες οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ (2Tim 1,15), ist einzig als regionale, nicht als ethnographische Größe von Belang. Dagegen bereitet die Kreta-Notiz in Tit 1,5 sichtlich die Kreter-Schelte in 1,12 vor. Nur an dieser Stelle in den Pastoralbriefen erfährt Geographie also eine ethnographische Konkretisierung. Die Stelle Tit 1,12 ist auch deswegen auffällig, weil nur an dieser Stelle in den Pastoralbriefen die bekämpfte Häresie als jüdischen bzw. judenchristlichen Ursprungs gekennzeichnet wird.⁶ Unter den häretischen Agitatoren tun sich nach Tit 1,10 besonders οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς hervor, und die auch in 1Tim und 2Tim als μῦθοι gescholtene gegnerische Lehre wird in Tit 1,14 als Ἰουδαῖκοὶ μῦθοι identifiziert. Die Stelle setzt also in polemischer Absicht einen doppelten ethnographischen Akzent, wobei die Kreterschelte ungleich kräftiger ausfällt als die Negativwertung des Jüdischen.

Die Pragmatik dieser Stelle erschließt sich freilich nicht leicht. Zu Recht bemerkt N. Brox, dass die pauschale Herabwürdigung der Kreter

»in einem Brief des Paulus unmittelbar für die kretische Kirche [...] missionarisch und seelsorgerlich nicht gerade geschickt zu nennen [wäre], weil sie in ihrem Pauschalurteil [...] für alle Kreter, also auch für die christlichen Gemeinden verletzend sein musste, denn es wird ja durchaus keine Einschränkung angebracht.«⁷

5 M. Dibelius / H. Conzelmann, Die Pastoralbriefe (HNT 13), Tübingen 41966, 114f.

6 Diese Besonderheit weist in die Richtung der von Herzer, Abschied (s. Anm. 2), 1280 erhobenen Forderung, dass »[d]ie drei Pastoralbriefe [...] stärker von ihrem eigenen Profil und Anspruch her interpretiert werden [müssen]«, so auch Ders., »Das Geheimnis der Frömmigkeit« (1Tim 3,16). Sprache und Stil der Pastoralbriefe im Kontext hellenistisch-römischer Popularphilosophie – eine methodische Problemanzeige, ThQ 187 (2007) 309–329 mit Blick auf den εὐσεβεία-Begriff und Ders., Juden – Christen – Gnostiker. Zur Gegnerproblematik der Pastoralbriefe, BThZ 25 (2008) 143–168; bezüglich der Gegnerfrage, hier vor allem 161f. zu 1Tim 6,20: Er resümiert, »dass das Problem der Gegnerpolemik in den Past[oral]briefen nur dann angemessen erfasst und beschrieben werden kann, wenn die drei Briefe jeweils gesondert betrachtet werden und nicht durch die Behauptung einer einheitlichen Konzeption auch eine einheitliche Gegnercharakteristik erarbeitet werden muss, die in sich ebenso widersprüchlich wie unklar bleibt«. Für die ältere Forschung vgl. W. Schenk, Die Pastoralbriefe in der neueren Forschung, in: ANRW 2/25/4, Berlin / New York 1997, 3404–3438, bes. 3427.

7 N. Brox, Die Pastoralbriefe (RNT 7,2), Regensburg 51989, 288.

Aber auch unter der Voraussetzung der pseudepigraphischen Fiktion scheint es wenig plausibel, einen historischen Bezug der bekämpften Gruppe oder Gruppen zum kretischen Christentum anzunehmen, denn briefpragmatisch kann der Text (unabhängig von der Verfasserfrage) unter dieser Bedingung unmöglich funktionieren.⁸ Es wäre so widersinnig wie kontraproduktiv und verriete einen elementaren Mangel an rhetorischem Geschick, wollte der Verfasser des Titusbriefes eine als häretisch bewertete Gruppe kretischer Christen dadurch unschädlich machen, dass er die Kreter insgesamt schmähte und es sich damit mit höchster Wahrscheinlichkeit auch mit den »Rechtgläubigen« unter den kretischen Christen verscherzte.⁹ Entsprechend künstlich und überdies mindestens ebenso widersprüchlich wie das berühmte Kreter-Paradox selbst ist auch die Aufforderung an »Titus«, die soeben Geschmähten mit dem Ziel ihrer Gesundung scharf zurechtzuweisen. Wenn der Verfasser der Ethnie der Kreter eine durchweg negative charakterliche Konstitution attestiert, kann es streng genommen keine kretischen Christen geben.¹⁰ Wenn der Satz gilt, dass »die Kreter immerzu Lügner, böse Tiere und faule Bäume sind«, und unter der Voraussetzung, dass auf Christen derartiges nicht zutrifft, dann müsste ein Kreter, der Christ wird, bzw. ein kretischer Häretiker, der sich von »Titus« zur Ordnung rufen lässt, aufhören Kreter zu sein. Die Aussage Κρηῖτες ἀεὶ ψεῦσταί must nicht so verstanden werden, dass jeder von einem Kreter geäußerte Satz unwahr ist,¹¹ ein Argument, das bereits bei Ovid begegnet.¹² Gelogen wird bekanntlich bei Bedarf und unter absichtsvollem Verzicht auf die auch einem Lügner fraglos

8 Anders Brox, Pastoralbriefe (s. Anm. 7), a.a.O.: »Unter Voraussetzung der fingierten Situation und auch der Argumentationsweise des Verfassers fällt diese Schwierigkeit weg oder verliert doch an Schärfe für etwaige kretische Leser des Briefes«. M. E. hat der Titusbrief aber überhaupt keine kretischen Leser im Blick.

9 Wenig überzeugend G. Holtz, Die Pastoralbriefe (ThHK 13), Berlin 1965, 213, der offenbar meint, es müsse sich nur ein Teil der Gemeinde angesprochen fühlen.

10 Ein Notbehelf ist die Überlegung von I. H. Marshall / P. H. Towner, A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles, Edinburgh 1999, 202: »[I]t is shurely taken for granted that the converted members of the church would be regarded as delivered from the sins of their race«.

11 Dementsprechend ist ἀεὶ im Sinne von »immer schon«, »seit Menschengedenken« aufzufassen, so auch Marshall/Towner, Pastoral Epistles (s. Anm.10), 201: »from time immemorial«.

12 Ovid, Amores 3,10,19: *Nec fingunt omnia Cretes*. Dass Zeus auf Kreta geboren wurde, »empfiehlt« die Kreter ungeachtet ihrer Verlogenheit als »Zeugen«: »Nein, sie [sc. Ceres] ist nicht so rauh, wie gern sie auch Acker und Korn mag, / Ist keine Bäurin, und wohl kennt auch die Liebe ihr Herz; / Des sind die Kreter mir Zeugen – nicht alles lügen die Kreter (*Cretes erunt testes; nec fingunt omnia Cretes*). / Stolz ist Kreta, es war Amme dem Jupiterkind, / Dort saugt er, der die Welt und den Sternenhimmel regieret, / Ein kleines Kindlein, der Gott, weich mit dem Mädchen die Milch; / Solch ein Zeuge hat Wert, der Zögling empfiehlt diesen Zeugen« (Übersetzung: R. Harder, Ovid. Amores – Liebesgedichte, München 1956, 135, zitiert aus: Neuer Wettstein II/2, hg. v. G. Strecker / U. Schnelle, Berlin / New York 1996, 1023).

eigene Fähigkeit, wahre Sätze zu bilden. Insofern ist der oft diskutierte Selbstwiderspruch im Kreter-Paradox durchaus behebbar.¹³ Schwerer wiegt dagegen der Widerspruch zwischen der behaupteten konstitutionellen Schlechtigkeit des kretischen Volkscharakters und der in der Aufforderung an »Titus« implizierten Möglichkeit der »Gesundung«.

Vor allem aber lassen es die vorgetragenen Erwägungen zur Pragmatik der Kreterschelte nicht ratsam erscheinen, ausgerechnet hier einen historisch wertbaren Haftpunkt der im Titusbrief bekämpften Häresie bzw. der vorausgesetzten Adressatensituation anzunehmen. Als Beispiel für die historische Auswertung der Kreternotizen im Titusbrief sei auf den Aufsatz von W. Stegemann über »Antisemitische und rassistische Vorurteile in Tit 1,10–16« verwiesen.¹⁴ Stegemann meint zwar, dass das Profil der gegnerischen Lehre durch die polemische Darstellung ganz und gar unkenntlich geworden sei¹⁵, er sieht aber ein kretisches Umfeld der Gegner als zweifelsfrei gegeben an: »Sicher ist ..., dass es sich um Christen und Kreter handelt.« Die Kreterschelte in Tit 1,12 setze »die Zugehörigkeit« der bekämpften Gruppe »zur Ethnie der Kreter voraus«. ¹⁶ Anders gelagert ist die Überlegung von C. Gerber, die es für denkbar hält, »dass

13 Ähnlich auch Herzer, *Juden* (s. Anm. 6), 153f. Die Begründung der Kreterschelte des Titusbriefes mit dem Urteil eines Kreters ist rhetorisch hinreichend damit erklärt, dass die Wirkung des Angriffs durch die Berufung auf einen Zeugen aus den Reihen der Angegriffenen noch gesteigert wird, so auch Marshall/Towner, *Pastoral Epistles* (s. Anm. 10), 203. Zu der von Clemens von Alexandrien, *Strom.* 1,59,1f. bezugten Zuschreibung der Kreterschelte an den Kreter Epimenides vgl. ausführlich Dibelius/Conzelmann, *Pastoralbriefe* (s. Anm. 5), 101–103. Auf Epimenides ist auch ἴδιος ἀπτῶν προφήτης gemünzt, d. h. es handelt sich nicht um einen »Propheten« aus den Reihen der bekämpften Gegner, wie W. Thiessen, *Christen in Ephesus* (TANZ 12), Tübingen 1995, 327f. meint, auch nicht um einen alttestamentlichen Propheten. Vgl. dazu Marshall/Towner, *Pastoral Epistles* (s. Anm. 10), 198f.

Wenig Anklang hat m.R. der Versuch von A. C. Thiselton, *The Logical Role of the Liar Paradox in Titus 1:12–13*, *Biblical Interpretation* 2 (1994) 207–223 gefunden, den Duktus von Tit 1,12–13a von der Kreter-Polemik abzulösen. Dem Verfasser sei es vielmehr darum gegangen, anhand eines Beispiels die notwendige Übereinstimmung von Sprache und persönlicher Integrität darzulegen. Zu Darstellung und Kritik der Auslegung Thiseltons vgl. L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. III. Kommentar zum Titusbrief* (HThK 11/2,3), Freiburg u.a. 1996, 39f. und A. Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus* (NTOA/StUNT 52), Göttingen/Fribourg 2004, 38f. Anm. 115. G. L. Huxley, *Greek epic poetry from Eumelos to Panyassis*, London 1969, 81f. stellt die originelle Vermutung an, die in Tit 1,12 zitierte Schmährede wider die Kreter sei ursprünglich als Ausspruch der Pythia überliefert worden, nämlich als Entgegnung auf den bei Plutarch, *Def. Orac.* 409E zitierten Ausspruch, mit dem Epimenides die Autorität des delphischen Orakels in Frage gestellt habe. Erst sekundär sei der Ausspruch Epimenides selbst zugeschlagen worden.

14 W. Stegemann, *Antisemitische und rassistische Vorurteile in Titus 1,10–16*, *KuI* 11 (1996) 46–61.

15 Vgl. Stegemann, *Vorurteile* (s. Anm. 14), bes. 51.

16 Stegemann, *Vorurteile* (s. Anm. 14), hier 56. Ähnlich Marshall/Towner, *Pastoral Epistles* (s. Anm. 10), 55: »[I]t is more probable that they are mirroring a real situation«.

die Adressatenfiktion des Briefes darauf Bezug nimmt, dass es auf Kreta um die Jahrhundertwende [...] Christinnen und Christen aus jüdischen Familien gab, die bereits länger auf Kreta ansässig waren«. ¹⁷ Dies betrifft aber lediglich die historische Einkleidung der fiktionalen Briefsituation, nicht die Frage nach den intendierten und zur Abfassungszeit des Titusbriefes real vorhandenen Adressaten. Einerseits liegt gerade einer Pseudepigraphie, die glaubhaft wirken will, an der Verarbeitung historischer Haftpunkte, die als »Echtheitsindikatoren« wirken. ¹⁸ Davon zu unterscheiden ist aber andererseits die Frage, »[o]b es dem Brief tatsächlich um aktuelle Verhältnisse auf der Insel ging«. ¹⁹ Wenn die vorgetragene Überlegung zutrifft, dass die Kreterschelte des Titusbriefes pragmatisch nur dann funktioniert, wenn die intendierten Adressaten mit der Insel und ihren Bewohnern möglichst überhaupt nichts zu tun haben ²⁰, dann lässt sich diese Frage begründet verneinen. Eine von Seiten des Briefverfassers als häretisch beurteilte christliche Lehre soll, soviel ist klar, moralisch disqualifiziert werden. Warum aber nimmt der Verfasser den Umweg über eine fiktionale ethnische Zuschreibung dieser Häresie an Kreter?

17 C. Gerber, Antijudaismus und Apologetik. Eine Lektüre des Titusbriefes vor dem Hintergrund der Apologie *Contra Apionem* des Flavius Josephus, in: Josephus und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen (WUNT 209), hg. v. Chr. Böttrich / J. Herzer u. a., Tübingen 2007, 335–363, hier 361. Dibelius/Conzelmann, Pastoralbriefe (s. Anm. 5), 101 vermuten, dass die Kombination Kreter/Juden dem »Schriftstück Lokalfarbe geben« sollte, um dann fortzufahren: »In welchem Interesse unser Autor diesem Briefteil mehr Lokalfarbe gegeben hat, als sonst in den Pastoralbriefen zu finden ist, lässt sich schwer ausmachen«. Die frühesten Spuren zum kretischen Judentum in der Antike weisen in die Mitte des 2. Jh. v. Chr. Josephus, Bell. 2,103 setzt für die Zeitenwende eine jüdische Diaspora auf Kreta voraus. Vgl. im Einzelnen P. W. van der Horst, The Jews of Ancient Crete, JJS 39 (1988) 183–200. Zu den wenigen altkirchlichen Zeugnissen vgl. E. Schlarb, Die gesunde Lehre. Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe (MThSt 28), Marburg 1990, 56–58.

18 Weiser, 2Tim (s. Anm. 3), 136 zu 2Tim 1,15.

19 Gerber, Antijudaismus (s. Anm. 17), hier 361. Ein ansprechendes, weil aus den Quellen plausibilisierbares Szenario skizziert Herzer, Juden (s. Anm. 6), 151 mit Anm. 24: Aus Philo, Leg. Gai. 282; Josephus Bell. 2,103; Ant. 17,327; Vita 427; Apg 2,11 sind »Präsenz und gesellschaftlicher Einfluss der jüdischen Bevölkerung Kretas« zu erheben. Es ist deshalb denkbar, dass Teilen der kretischen Gemeinden »an der bleibenden Verbindung mit dem Judentum bzw. konkret mit den Synagogengemeinschaften« lag. Als Argument für einen historischen Haftpunkt des Tit auf Kreta führen Marshall/Towner, Pastoral Epistles (s. Anm. 10), 192 an, dass »the Jewish (and presumably, therefore, Jewish Christian) presence in Crete is extremely well attested«. Eine Übersicht über die vorhandenen antiken literarischen Quellen zu Kreta bietet Ph. H. Towner, The Letters to Timothy and Titus (NIC), Grand Rapids 2006, 659–662.

20 Es sei denn, man nimmt mit J. D. Quinn, The Letter to Titus (AncB 35), New York 1990, 109 an, der Verfasser habe die kretischen Christengemeinden bereits an die judenchristliche Häresie verloren gegeben. Dagegen und gegen andere Historisierungsversuche Oberlinner, Pastoralbriefe (s. Anm. 13), 41.

Eine Antwort auf diese Frage muss ihr Augenmerk auch auf die zweite, freilich weit weniger plakative ethnische Identifikation der bekämpften Irrlehren lenken, die mit der jüdischen Herkunft ihrer Verfechter und den als jüdisch bezeichneten Inhalten gegeben ist. Nach verbreiteter Auffassung wird damit zu jener ersten ethnographischen Polemik eine zweite hinzugefügt. Zur Diskreditierung der Häretiker als notorisch verkommene Kreter kommt zusätzlich das antijüdische Etikett. Diese Sicht setzt eine bereits ganz für sich und aus sich heraus existierende Heidenkirche voraus, für die alles Jüdische als solches negativ konnotiert ist:

»Die Problematik einer heilsgeschichtlichen Kontinuität oder auch eines Bruches mit dem Alten Testament oder mit dem jüdischen Volk als dem Heilsvolk Gottes steigt nicht mehr ins Bewußtsein dieser Kirche, noch bestimmt sie irgendwie ihre theologische Reflexion. Mit ihrem universalen Heilsgott wird die Kirche ausschließliche Besitzerin der Wahrheit und das Christentum zur einzigen wahren Religion. Juden- und Heidentum (vgl. V. 15 »Ungläubige«) sind Feindreligionen, und »Jude« und »Heide« gelten als Schimpfworte, mit welchen die sektiererischen Elemente in der Kirche verächtlich gemacht werden [...] Wer die Lehren der Kirche nicht annehmen will, wird als Jude oder Heide verschrien und als charakterlich defekt und krank erklärt.«²¹

Unter dieser Voraussetzung dient die Etikettierung der Häretiker und ihrer Lehre als »jüdisch« lediglich dazu, den Wirkungsgrad der Polemik noch zu steigern, womit der historischen Aussagekraft auch dieser Details enge Grenzen gesetzt wären.²² Es fällt freilich auf, dass die judenfeindlichen Äußerungen

21 V. Hasler, Die Briefe an Timotheus und Titus (ZBK.NT 12), Zürich 1978, 90; ebenso Oberlinner, Die Pastoralbriefe (s. Anm. 13), 36 und Ders., Antijudaismus in den Pastoralbriefen?, in: »Nun steht aber diese Sache im Evangelium«. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, hg. v. R. Kampling, Paderborn u. a. 1999, 282–299, hier 290: »Es hat sich [...] eine Art christliches Selbstbewusstsein herausgebildet, das [...] in der Differenz zum Judentum seine eigene Identität definiert«, sowie Stegemann, Vorurteile (s. Anm. 14), bes. 49: »Von einem »doppelten Selbstverständnis« der Christenheit – wie bei Paulus –, d. h. eben auch von einer besonderen Nähe und Verbindung zur jüdischen Tradition, ist in den Pastoralbriefen nichts mehr zu erkennen. Das Judentum spielt – wenn überhaupt! – eine kritische bis negative Rolle«.

22 In diese Richtung gehen auch die Überlegungen von M. Wolter, Die Pastoralbriefe als Paulustradition (FRLANT 146), Göttingen 1988, 263. Wolter zieht in Erwägung, es könnte sich bei der »Verifizierung des judaistischen (und nicht nur judenchristlichen) Charakters der Gegner« um »ein pseudepigraphisches Stilmittel« handeln. »In der nachpaulinischen Perspektive der Pastoralbriefe würden die Gegner dann [...] an die Seite derer gestellt, mit denen sich auch der historische Paulus schon auseinandersetzen hatte, was wiederum der Herstellung affektiver Ablehnung auf Seiten der Leser dienen könnte«. Demgegenüber argumentiert U. B. Müller, Zur frühchristlichen Theologiegeschichte. Judenchristentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n. Chr., Gütersloh 1976, 58 gegen »[d]ie These W. Bauers, der die judenchristliche Eigenart der Häresie als literarische Fiktion versteht«. Zur Kritik der Bauer'schen These vgl. auch G. Häfner, »Nützlich zur Belehrung« (2Tim 3,16). Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption (HBS 25), Freiburg 2000, 25f.

weitaus moderater ausfallen als die kreterfeindlichen. Die Wendung οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς in V. 10 setzt für sich betrachtet überhaupt keinen polemischen Akzent. Sie macht, indem sie auf die Beschneidung rekurriert, lediglich deutlich, dass das Judentum der Häretiker nicht nur den Inhalt ihrer Lehre betrifft, sondern auch und vor allem ihre ethnische Herkunft. Dass diese Herkunft qua Rekurs auf die Beschneidung eine negative Konnotation erhält²³, ist angesichts der neutestamentlichen und zumal der paulinischen und deuteropaulinischen Vergleichstexte nicht ersichtlich. Zwar kapriziert sich paganer Antijudaismus vielfach auf den jüdischen Brauch der Beschneidung²⁴, doch kann von hier aus nicht direkt auf die Semantik der Stelle Tit 1,10 geschlossen werden. Der neutestamentliche Befund deutet im Gegenteil darauf hin, dass mindestens in den ersten beiden Generationen des jungen Christentums mit der Beschneidung als dem jüdischen *identity marker* schlechthin nicht nur ein judenchristlicher Anspruch auf eine autoritative Vorrangstellung verbunden war, sondern auch ein erhebliches Sozialprestige im Kontext des frühen Heidenchristentums. Man muss ja nur einmal Sätze wie 1Kor 7,19 ἡ περιτομή οὐδέν ἐστιν in ihr Gegenteil verkehren, um einen Eindruck von der sozialen Gemengelage zu erhalten, auf die solche Aussagen rekurrieren. Der in der Beschneidung symbolisierte hohe jüdische Selbstanspruch klingt auch in der distanzierenden Formulierung von der »sogenannten, mit Händen im Fleisch gemachten Beschneidung« in Eph 2,11 noch deutlich an. Die ἐν σαρκί fraglos und immer noch gültige und erst und nur in Christus überwundene Prägung des jüdischen Ethnos ist an dieser Stelle die Problemvorgabe, von der ausgehend heidenchristliche Identität sich allererst als dem gebürtigen Judesein gleichwertig begreift. Was der Verfasser des Epheserbriefes in einer geschickten Verschränkung der Zeitebenen als ein Problem der adressierten Heidenchristen aus ihrer vorchristlichen Vergangenheit darstellt, dürfte in Wahrheit die bei weitem noch nicht abgeschlossene Emanzipation des Heidenchristentums vom besonderen judenchristlichen Sozialprestige innerhalb der frühen Kirche beschreiben.²⁵ Zwar ist die theologische Position der Pastoralbriefe solchen Skrupeln abhold, doch darf die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, dass die Adressaten ihrerseits noch lange

23 So Gerber, Antijudaismus (s. Anm. 17), bes. 349: »Bereits die pauschale Identifizierung der Hohlredner als »die aus der Beschneidung« (1,10c) bekräftigt, unter Aufnahme paulinischen Sprachgebrauchs, eine abschätzige Sicht der Beschneidung, die in der Umwelt als »typisch jüdisch« galt«.

24 Vgl. dazu P. Schäfer, *Judeophobia. Attitudes towards the Jews in the Ancient World*, Cambridge/London 1997, 93–105 und die bei L. H. Feldman / M. Reinhold, *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans*, Minneapolis 1996, 377–381 gesammelten Texte. Aus dem Bereich hellenistisch-jüdischer Apologetik ist besonders Philo, *Spec. Leg.* 1,1–2 einschlägig: Philo beginnt seinen Durchgang durch die Einzelgesetze »mit der Vorschrift, die von der großen Menge verspottet wird. Dieses vielverspottete Gesetz ist die Vorschrift der Beschneidung der Zeugungsorgane«.

25 Zur Begründung dieser Sicht vgl. M. Vogel, *Das Heil des Bundes. Bundestheologie im Frühjudentum und im frühen Christentum* (TANZ 18), Tübingen 1996, 235–240.

nicht dort sind, wo die Pastoralbriefe sie haben wollen. Immerhin konstatiert ja der Verfasser, dass diese Leute ἐκ τῆς περιτομῆς unter Verweis auf ihre Gotteserkenntnis (1,16: θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι) eine besondere Lehrautorität beanspruchen (1,11: διδάσκοντες) und damit erheblichen Zulauf haben (1,11: ὅλους οἴκους ἀνατρέπουσιν). Wenn wir diese Details in aller Vorläufigkeit einmal für bare Münze nehmen, stoßen wir auf einen offenbar erheblichen jüdenchristlichen Einfluss in einer Kirche, die der Verfasser vielleicht gern als reine Heidenkirche sähe, was sie aber eben durchaus noch nicht ist. In diesen Zusammenhang gehört auch die Spiritualisierung der Beschneidung als Denkfigur ihrer Integration in einen heidenchristlichen Vorstellungsrahmen. Der erhebliche Deutungsaufwand, mit dem der Verfasser des Kolosserbriefes in Kol 2,11–13 in einer bemerkenswert umständlichen Argumentation die Bekehrung einstiger Heiden zu Christus als Vorgang einer geistlichen Beschneidung darstellt, zeigt, dass heidenchristliche Theologie auch in der Zeit der Deuteropaulinen darin noch ein Problem sah. Die Identifikation der Häretiker des Titusbriefes als οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς kann deshalb nicht schon aus sprachlichen Gründen als eigenständiger polemischer Akzent gelesen werden. Deutlicher wird der Verfasser, wenn er die gegnerische Lehre in 1,14 bezeichnet als »jüdische Fabeleien²⁶ und Gebote von Menschen, die sich von der Wahrheit abwenden«. Zu beachten ist aber, dass die Stelle subtil in die persönliche Polemik des Kontextes eingebunden ist: Auf die ἐντολαί fällt nicht in erster Linie deswegen ein schlechtes Licht, weil sie »von Menschen« stammen, mithin für »bloß Menschliches« die göttliche Autorität des »Gebotes« beanspruchen (vgl. Mk 7,7f.; Mt 15,9 [mit Jes 29,13LXX]; Kol 2,22), sondern weil sie von *bestimmten* Menschen, von einer distinkten, seit 1,10 bereits hart angegangenen Gruppe propagiert werden, denen der Verfasser das »Abweichen« von der »Wahrheit« vorwirft. In diesen Duktus ist dann auch der Rekurs auf die »jüdischen Fabeleien« zu rücken, zumal dann, wenn ἀνθρώπων als Objekt zu μύθοις καὶ ἐντολαῖς und nicht allein zu ἐντολαῖς aufgefasst wird.²⁷ Dann ist die Rede von »jüdischen Fabeleien und Geboten«, die gleichermaßen durch die Menschen, die sie vertreten, diskreditiert werden. In V. 15f. setzt sich diese Tendenz fort: Die angesprochene Reinheitsthematik wird von der in V. 15a anklingenden anthropologischen Ebene²⁸ sogleich auf die persönliche umgelenkt:

26 Μῦθος im NT nur im Plural und nur in Past und 2Petr (1Tim 1,4; 4,7; 2Tim 4,4; Tit 1,14; 2Petr 1,16) »in negativer und abwertender Bedeutung von erfundenen und der Wahrheit entbehrenden Erzählungen bzw. Spekulationen, die von (jüd[isch] oder gnostisch beeinflussten) Irrlehren ausgehen« (H. Balz, Art. μῦθος, EWNT 2,1094). Ob hier wie in der Wendung προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις in 1Tim 1,4 bereits frühe gnostische Einflüsse bekämpft werden, kann in unserem Zusammenhang unentschieden bleiben, vgl. aber die Überlegungen in Anm. 47).

27 So etwa G. Wohlenberg, Die Pastoralbriefe, Leipzig ³1923, 235f.

28 Zu vergleichen ist Mk 7,14–23: Die anthropologisch-ethische Problematisierung jüdischer Reinheitskonzeptionen erfolgt ohne eine (etwa in Anknüpfung an den Lasterkatalog 7,22 formulierte) persönliche Verunglimpfung von Vertretern einer Gegenposition, etwa der

Wer in Fragen kultischer Reinheit eine strikte Auffassung vertritt, verrät damit, dass er ein »Befleckter und Ungläubiger« ist.²⁹

Überblickt man das Textsegment 1,10–16, fällt erstens auf, dass die persönliche Ebene der Gegnerpolemik weitaus stärker ausgeprägt ist als die sachliche, und zweitens, dass die doppelte ethnographische Determinierung dieser Polemik (jüdisch, kretisch) so ausfällt, dass der Akzent eindeutig auf der Kreterschelte liegt. Wenn C. Gerber notiert, dass »der judenfeindliche Affekt dieser Aussagen meist überlesen oder bestritten« wird,³⁰ dann mag sich dies mit der Textstrategie des Verfassers decken, den *antijüdischen* Akzent seiner Polemik wohl zu dosieren³¹ und alles Gewicht auf die Verderbtheit des kretischen Volkscharakters zu legen.

Was die Kreter betrifft, so wird dem Verfasser nun bescheinigt, jedes Maß verloren und moralische Standards, für die er selbst an anderer Stelle eintritt, unterboten zu haben. V. Hasler etwa konstatiert: Hier »schlägt [...] die rhetorische Kunst des gebildeten Verfassers in eine jeder Kontrolle entzogene feindselige Polemik um«, der der Widerspruch zur im gleichen Abschnitt aufgerufenen ethischen Norm der reinen Gesinnung und des guten Gewissens offenbar gar nicht bewusst sei³², und A. Merz spricht von einer »affektiven Tendenz« der ganzen Passage ab V. 9 mit ihrem »sehr emotionale[n]« Vokabular. In der Folge seines »ungezügelter Rückgriffs auf das Arsenal antiker Polemik gegen falsche Propheten, Goeten und anderes Gesindel« sei dem Verfasser der logische Widerspruch des Kreter-Paradoxes möglicherweise gar nicht aufgefallen.³³ In der Tat inszeniert sich hier eine Polemik, die sich vor lauter Empörung für einen Moment selbst vergisst, doch handelt es sich eben um eine Inszenierung, die, wie gegen Hasler und Merz einzuwenden ist, sehr genau weiß, was sie tut und was sie will. Dies betrifft auch die aus heutiger Sicht nicht zu bestreitende »moralische Fragwürdigkeit« der Kreterschelte.³⁴ W. Stegemann, der bereits im Titel des vorgenannten Aufsatzes sein eigenes kritisches Urteil klar herausstellt, weist gleichwohl darauf hin, dass innerhalb der »Standards der antiken

Pharisäer und Schriftgelehrten, die sich unmittelbar vorher mit Jesus im Streitgespräch befinden.

29 Die Verlagerung von der halachischen Ebene auf diejenige der charakterlichen Disposition dergestalt, dass »sich die Unreinheit ausdrücklich auf die Innerlichkeit des Verstandes und des Gewissens bezieht«, so Herzer, *Juden* (s. Anm. 6), 151 Anm. 27, verdankt sich also erst der rhetorischen Konstruktion des Verfassers. Folgt man ihm an dieser Stelle, geht man ihm auf den Leim.

30 Gerber, *Antijudaismus* (s. Anm. 17), hier 348.

31 Vgl. die Beobachtung von Oberlinner, *Pastoralbriefe* (s. Anm. 17), 35: »[E]s ist unschwer zu erkennen, dass der Charakter der Gegner als Juden völlig unbetont bleibt«. Herzer, *Juden* (s. Anm. 6), 152 nennt »[e]ine grundsätzliche Abwertung, Verurteilung oder gar Beschimpfung des Judentums, wie sie oft in Tit 1,10 hineingelesen wird«, denn auch zu Recht »abwegig«.

32 Hasler, *Briefe* (s. Anm. 21), 90.

33 Merz, *Selbstausslegung* (s. Anm. 13), 38.

34 Gerber, *Antijudaismus* (s. Anm. 17), bes. 347.

Kultur [...] Ethnozentrismus, zum Teil auch verbunden mit der stereotypen Herabwürdigung anderer Völker, üblich gewesen zu sein [scheint]«. ³⁵ Wenn wir diesem Hinweis auf den Grund gehen, eröffnet sich für die Kreterpolemik des Titusbriefes ein spezifisch antiker Rezeptionshintergrund, der dieselbe nicht nur im Rahmen des damals konventionell Sagbaren positioniert, sondern auch begründete Überlegungen zur Pragmatik der Stelle und, daran anknüpfend, Erwägungen zur Identität der bekämpften Gruppe zulässt.

II. Beobachtungen zur antiken Ethnographie

Antike Ethnographie bildet im weiten Rahmen einer anthropologischen Bestimmtheit von Geschichte, wie sie programmatisch von Thukydides formuliert wurde (1,22), die mittlere Ebene zwischen dem Individuellen und Universalen. Menschliches Handeln im Zusammenspiel unterschiedlicher charakterlicher Dispositionen, von Aristoteles als das Allgemeine (τὰ καθόλου) der Poetik zugewiesen (Poet. 1451b), kommt in unterschiedlichem Maße auch in griechischer wie römischer Geschichtsschreibung zur Geltung, wo immer dieser im Blick auf beispielhafte Handlungszusammenhänge (παραδείγματα, *exempla*) eine positive und/oder negative moralische Orientierungsfunktion zugeschrieben wird (Cicero, Div. 1,50; Livius, Hist. 1 praef. 10). Zumal auf der Ebene ethnographischer Charaktertypologien erhält der beispielgebende Vergleich von Handlungen, die guten bzw. schlechten Charakteren entspringen, einen kompetitiven Grundzug, weil antike Konstruktionen unterschiedlicher Volkscharaktere stets einen bestimmten (in der Regel: griechischen oder römischen) ethnozentrischen Standpunkt voraussetzen, der die Überlegenheit der eigenen Ethnie immer schon mitdenkt. Es war Hippokrates, der die verbreitete ethnographische Zuschreibung von Charaktereigenschaften in ein ethnogeographisches System brachte, das die charakterbildende Wirkung von Geographie und Klima theoretisch fundieren sollte (*De aere aquis locis*, »Über Luft, Wasser und Ortslagen«) ³⁶. Die Eigenart von Völkern ist nach dieser Anschauung ebenso durch geographisch-klimatische Gegebenheiten determiniert wie die jeweilige Vegetation. So besteht etwa ein Zusammenhang zwischen mildem Klima, kulturellem Feinsinn, aber auch charakterlicher Verweichlichung auf der einen Seite und rauem Klima, Kampfesmut und minderer Intelligenz auf der anderen. Bei Plato (Pol. 435e–436a), Aristoteles (Pol. 1327a) und Xenophon (Poroi 1,6) wird diese Theorie aus einer griechischen Zentralperspektive rezipiert: Das griechische Idealklima bringt ein Volk hervor, das alle guten Charaktereigenschaften auf sich vereinigt.

Im Blick auf die ethnographische Verhältnisbestimmung von Kretern und Juden im Titusbrief ist nun die Auffassung von besonderem Interesse, dass ein

³⁵ Stegemann, Vorurteile (s. Anm. 14), hier: 58.

³⁶ Hippokrates, Über die Umwelt (Corpus Medicorum Graecorum I/1,2), hg. u. übers. v. H. Diller, Berlin 1970. Dazu und zu den folgenden Quellentexten vgl. B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton 2004, 61 ff.

Volk, das seinen eigenen Mutterboden verlässt und sich mit anderen Völkern vermischt, in seinen ursprünglichen Anlagen und Eigenschaften degeneriert. Ein instruktives Textbeispiel hierzu bietet Livius, wenn er einen römischen Feldherrn vor einer Schlacht gegen galatische Truppen eine Rede halten lässt. Die »Galater« bzw. in römischer Bezeichnung »Gallier« siedelten im Zuge der keltischen Wanderungen in Norditalien (lat. Gallia cisalpina), Spanien (Keltiberer), auf den britischen Inseln sowie im Donauraum. Von dort drangen sie im 3. Jh. v. Chr. bis auf die Balkanhalbinsel und ins kleinasiatische Galatien vor.³⁷ Der Römer muss nun Argumente finden, um seinen Soldaten die Furcht vor der anstehenden Schlacht zu nehmen und weist in dieser Absicht darauf hin, dass bei den »Gallogriechen«, wie er sie nennt, vom Kampfesmut ihrer gallischen Vorfahren nicht mehr das Mindeste übrig geblieben sei. Die Gallier mögen, solange sie noch auf ihrem eigenen Boden gelebt haben, mutige Krieger gewesen sein, doch ist diese Anlage durch die Wanderungen, die Besiedlung neuer Gebiete und die Vermischung mit den Einheimischen völlig verkümmert (38,17). Anders herum argumentiert Cicero, wenn er in seiner Prozessrede für Scaurus Zeugen der Anklage unglaubwürdig machen will, die aus Sardinien stammen. Er wirft ihnen vor, sie seien eigentlich gar keine Sardinier, sondern punische Phönizier, und anerkanntermaßen seien Phönizier und Punier gleichermaßen charakterlos (Pro Scauro 41–43). Cicero stellt das ethno-geographische Prinzip »Degeneration des ursprünglichen Volkscharakters« geschickt auf den Kopf, indem er »Degeneration« als »Verstärkung negativer Charaktereigenschaften« interpretiert: Auf fremdem Boden schlage der schlechte Charakter dieser Einwanderer umso stärker durch. In beiden Texten werden, wie in Tit 1,10–14 auch, zwei ethnographische Größen zueinander in Beziehung gesetzt, und zwar entsprechend der rhetorischen Absicht mit gegenläufigem Akzent auf der Herkunftsregion und dem aktuellen Siedlungsgebiet. Ein weiterer für unsere Fragestellung einschlägiger Text findet sich bei Josephus, Bell. 4,224–352. In diesem umfangreichen Passus, der die immer unerträglicher werdenden Zustände im belagerten Jerusalem schildert, bedient sich Josephus der Binnendifferenzierung von Ἰουδαῖοι und Ἰδουμαῖοι, um der südlich von Judäa ansässigen Ethnie der Ἰδουμαῖοι eine verhängnisvolle Rolle im jüdischen Krieg zuzuweisen, die Ἰουδαῖοι dagegen als leidende Bevölkerungsmehrheit zu präsentieren. Unbeschadet der Tatsache, dass Idumäa seit den hasmonäischen Eroberungen zu Judäa gehörte und die Idumäer jüdischen Glaubens waren, stellt er sie seinen römischen Lesern als eigenes *ethnos* dar. Die Idumäer sind

»ein stürmisches und ungeordnetes Volk (ἄθροος), das ständig auf Unruhen Ausschau hielt und an Umwälzungen seine Freude hatte. So würde es nur eines kleinen Aufwands an Schmeichelei seitens der Bittenden bedürfen, daß dies Volk zu den Waffen greife und in die Feldschlacht wie zu einem Feste eile« (Bell. 4,231).³⁸

37 Vgl. dazu K. Strobel, Art. Kelten. III. Kelten im Osten, DNP 6 (1999) 393–399.

38 Übersetzung: Flavius Josephus, De Bello Judaico – Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch II/1, Mit einer Einleitung sowie mit Anmerkungen versehen v. O. Michel / O. Bauernfeind, Darmstadt 1963, 39.

Ausgerechnet die Entschlossenheit der Idumäer, das jüdische Heiligtum gegen die Römer zu verteidigen, dasjenige also, was sie religiös als Juden qualifiziert, legt ihnen Josephus als Charakterfehler aus. Selbst dort, wo er die unleugbar bestehende Verwandtschaft zwischen Juden/Judäern und Idumäern anspricht, gereicht ihnen dies zum Nachteil: Ihre »Stammverwandschaft« (συγγένεια) mit den Juden ist dasjenige, wovon sie sich durch die Tat lossagten, als Juden/Judäer ihren Gewalttaten zum Opfer fielen (Bell. 4,311). Josephus inszeniert in diesem Teil des *Bellum* ein überaus geschicktes ethnographisches Ablenkungsmanöver zugunsten der Juden, indem er die Idumäer als eigenes ἔθνος präsentiert, sie insgesamt charakterlich abqualifiziert und ihnen qua ἔθνος eine erhebliche Mitschuld an der Eskalation des Aufstandes anlastet. Ethnographische Gegebenheiten werden hier nicht minder als in Livius' Feldherrnrede und Ciceros Prozessrede zu ethnographischen Versatzstücken, die sich der Wirkabsicht entsprechend beliebig arrangieren lassen.

III. Überlegungen zur polemischen Rhetorik in Tit 1,10–14

Die wenigen genannten Texte zeigen beispielhaft, dass die ethnographische pauschale Zuschreibung von Charaktereigenschaften wie auch deren Verwendung in rhetorischen und mit Vorliebe polemischen Kontexten in der griechisch-römischen Antike weder ungewöhnlich war noch als moralisch anstößig galt. Dass die Quellen eine besondere Neigung zu negativen Zuschreibungen erkennen lassen, verdankt sich dem ethnozentrischen Standpunkt antiker Ethnographie überhaupt, die die je eigene Superiorität bei der Beschreibung anderer Völker stets mitdenkt. Es ist kein Zufall, dass Tertullian in Anim. 20, wo er äußere und innere Einflüsse auf die Entwicklung der menschlichen Seele behandelt, neben der aus Hippokrates bekannten ethno-geographischen Theorie auch auf die »Volkseigentümlichkeiten« (*gentilium proprietates*) zu sprechen kommt und dabei ausschließlich ethnographische Negativbeispiele nennt (20,3):

»Eine bekannte Sache sind die Volkseigentümlichkeiten. Die Phrygier werden von den Komikern als furchtsam verspottet, Sallust stichelt auf die Mauren als eitle Leute und auf die Dalmatier als wild und unbändig; die Kreter brandmarkt sogar der Apostel als verlogen.«

Dass sich der einstige Anwalt und jetzige christliche Apologet Tertullian auf negative ethnographische *exempla* kapriziert, ist aber auch insofern bezeichnend, als diese ein so anerkanntes wie effektives rhetorisches Mittel zur Schwächung des Prozessgegners waren. Ebenso bezeichnend ist, dass er die Kreterpolemik des Titusbriefes ohne Umschweife in seinen ethnographischen Negativkatalog aufnimmt, denn »der Apostel«, wie Tertullian den Verfasser des Titusbriefes in der Annahme seiner paulinischen Autorschaft nennt, ist ja an der genannten Stelle damit befasst, die Position der gegnerischen Partei möglichst wirksam zu schwächen. Ein Blick in die zahlreichen im Neuen Wettstein gesammelten Stellen zu Tit 1,12 zeigt sofort, dass der Verfasser sich hierbei eines gängigen Ste-

reotyps bediente.³⁹ Namentlich die angeführten Passagen aus Polybios, Diodor, Plutarch und Lukian zeugen von der schlechten Meinung über den kretischen Volkscharakter und noch für die *Suda* ist κρητίζειν gleichbedeutend mit ψεύδεσθαι. Möglicherweise trägt die Formulierung des Josephus in Vita 427 – er berichtet dort von seiner Heirat mit einer kretischen Jüdin – dem sprichwörtlichen schlechten Ruf der Kreter Rechnung, wenn er Kreta als rein geographische Größe aufruft, die jüdische Herkunft seiner Frau hervorhebt und auf ihren herausragenden Charakter verweist:

»Danach nahm ich eine Frau, die in Kreta zu Hause, von Geburt aber Jüdin war (γυναικα κατακρηκυϊαν μὲν ἐν Κρήτη, τὸ δὲ γένος Ἰουδαϊαν), ihre Eltern waren überaus vornehm und zählten zu den Angesehensten im Lande; ihr Charakter zeichnete sie vor allen Frauen aus, wie ihr weiteres Leben unter Beweis stellte.«⁴⁰

Die Josephusstelle ist nun, auch wenn die Formulierung keinen eigenen rhetorischen Hintersinn haben sollte⁴¹, instruktiv für einen direkten Vergleich mit Tit 1,10–12. Während Josephus seine Ehefrau als gebürtige Jüdin bezeichnet, die sozusagen lediglich ihren Wohnsitz auf Kreta hatte, sind die Gegner in der Fiktion des Titusbriefes jüdische Kreter im ethnographischen Vollsinn des Wortes. Der Titusbrief polemisiert nicht gegen »Juden«, sondern gegen »Kreter jüdischer Herkunft«, und eben nicht, wie analog zu Josephus zu formulieren wäre, gegen »Juden kretischer Herkunft«. Wir sahen, dass dies ethnographisch nicht ein und dasselbe ist. Alle Schlechtigkeit wird den Gegnern angelastet, sofern sie Kreter, nicht sofern sie Juden sind. Sie werden zwar als Juden identifiziert, jedoch als Kreter beschimpft. Alles Fehlverhalten und alle Fehlhaltungen, die der Verfasser den Gegnern ab V. 10 anlastet, entspringen dem kretischen Volkscharakter, nicht dem jüdischen. Der Verfasser macht sich hier die verbreitete ethnogeographische Theorie zunutze, wonach ein Volk seine ursprünglichen Wesenszüge verliert, wenn es sein angestammtes Land verlässt und sich anderswo niederlässt. Die einstigen Juden sind nunmehr jüdische Kreter, die »alle Laster des kretischen Nationalcharakters angenommen« haben.⁴² Der Verfasser bringt damit das Kunststück fertig, dass er seine Gegner als Juden(christen) identifiziert und sie auch hart angreift, ohne dass ihm jedoch direkte antijüdische Polemik nachzuweisen wäre. M. E. verdankt sich die ganze Fiktion einer Kretamission des Titus dieser absichtsvollen und rhetorisch überaus geschickten Konstruktion. Tit 1,10–14 inszeniert ein ethnographisches Ab-

39 Neuer Wettstein II/2 (s. Anm. 12), 1018–1023.

40 Übersetzung: Flavius Josephus, Aus meinem Leben (Vita). Übersetzt und kommentiert von F. Siegert / H. Schreckenberg / M. Vogel und dem Josephus-Arbeitskreis des Institutum Judaicum Delitzschianum Münster, Tübingen 2001, 157.

41 Man kann ja die Frage stellen, ob der Verweis auf das hohe Ansehen seiner nachmaligen Frau »im Lande« der anscheinenden Distanzierung von den Kretern nicht zuwider läuft. Immerhin zeigte sich aber ihr nobler Charakter in ihrem »nachherigen Leben«, d. h. wohl, als sie Kreta schon längst verlassen hatte.

42 So zutreffend J. Jeremias, Die Briefe an Timotheus und Titus (NTD 9), Göttingen ¹¹1975, 70.

lenkungsmanöver, das dem vorgenannten des Josephus in Bell. 4 durchaus vergleichbar ist. Der ethnographischen Akzentverschiebung von den Ἰουδαῖοι auf die Ἰδουμαῖοι, in der Frage der Schuld am Untergang Jerusalems bei Josephus entspricht diejenige von der jüdischen Herkunft auf die kretische Volkszugehörigkeit der im Titusbrief bekämpften Gegner. Während Josephus an einer *Entlastung* der Juden gelegen ist, weiß der Verfasser des Titusbriefes, dass eine *Belastung* von Judenchristen in den Reihen der adressierten Gemeinde(n) briefpragmatisch nur in sehr engen Grenzen realisierbar ist – was nichts anderes heißt, als dass er einem offenbar nicht unerheblichen judenchristlichen Sozialprestige auf Seiten der Adressaten Rechnung trägt, das er selber zwar missbilligt, dem er jedoch rhetorisch Genüge tun muss, wenn der für das Gelingen der brieflichen Kommunikation unabdingbare Konsens mit den Adressaten nicht gefährdet werden soll. Dass der Verfasser seine Polemik gerade an der Stelle, an der er die Gegner als Judenchristen anspricht, nur auf dem Umweg über deren konstruierte Zugehörigkeit zum Ethnos der Kreter durchführen kann,⁴³ lässt m. E. den Schluss zu, dass eine explizit antijüdische Polemik adressatenbedingt nicht möglich war. Der Verfasser konstruiert deshalb ein kretisches Judenchristentum, das den intendierten Adressaten als historisches *exemplum*⁴⁴ aus der Ära des Paulus dient, und das wegen seiner chronologischen und geographischen Abständigkeit⁴⁵ als glaubwürdig rezipierbar ist. Es soll die Adressaten dazu bewegen, von der inkriminierten Lehre Abstand zu nehmen, *obwohl* sie

43 Es verhält sich mithin keineswegs so, dass jüdische Identifikation von Gegnern und gegnerischer Lehre als jüdisch »synonym und funktionsidentisch mit »Kreter« ist, wie Schenk, Pastoralbriefe (s. Anm. 6), 3429 die ältere Forschung zusammenfasst.

44 R. Faber, »Evil beasts, lazy gluttons«: A Neglected Theme in the Epistle to Titus, WTJ 67 (2005) 135–145 sieht in Tit 1,12 ein moralisches *exemplum* für »the union of teaching and practise« (143), das zeigen solle, dass »doctrinal error is accompanied by moral corruption« (145). Mithin sei die Stelle »not intended as racist slur, polemical invective or philosophical dilemma« (145). Aber das exemplum ist kein moralisches, sondern ein ethnographisches, und es ist, sofern es ein negatives ethnographisches Heterostereotyp verwendet, nach modernem Maßstab durchaus auch rassistisch. Auch der von R. M. Kidd, Titus as Apologia: Grace for Liars, Beasts and Bellies, HBTh 21 (1999) 185–209 unternommene Versuch einer Akzentverschiebung von der ethnischen hin zu einer theologischen Fragestellung überzeugt nicht. Ausgehend von der kretischen Zeusgrab-Tradition (s. Anm. 12) meint Kidd, die Kreterschelte sei »not the racial slur it is often called in the commentaries. Rather it is an exercise in [...] »religious criticism« (200). Aber die Kreter werden als Kreter gescholten, nicht als Vertreter einer euhemeristischen Religionstheorie.

45 Das Motiv der Randständigkeit erkennt R. S. Bloch, Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie, Stuttgart 2002, 85 in der ersten der sechs *origo*-Varianten des Judenexkurses Hist. 5,2,1 (Flucht der Juden von der Insel Kreta in den entlegensten Teil Lybiens): »Die Juden werden so zu Beginn des Exkurses als ein Randvolk dargestellt, das sich selbst marginalisiert: Werden die Juden vertrieben, fliehen sie von sich aus in ein anderes Randgebiet«. Auch für den Verfasser des Tit könnte die geographische Randlage zusätzlich eine Rolle gespielt haben: Die gegnerische Lehre wird auch dadurch disqualifiziert, dass die unter einem randständigen Insel-Christentum verbreitet ist.

nach Auffassung der Adressaten durch die jüdische Herkunft ihrer Vertreter besonders ausgewiesen ist. Gegen diese Lehre judenchristlicher Provenienz spricht, dass sie von Kretern propagiert und rezipiert wurde, und da Kreter ein niederträchtiger Menschenschlag sind,⁴⁶ kann es sich bei dieser Lehre nur um etwas handeln, das man tunlichst zu meiden hat.

Auf der Textebene stellt die vorgetragene Interpretation den Versuch dar, das fiktionale Ineinander von Kretern und Juden in Tit 1,10–14 als Teil einer planvollen rhetorischen Strategie zu entschlüsseln, und historisch verbindet sich damit die These, dass das in der Forschung verbreitete Bild des zur Zeit der Pastoralbriefe bereits erreichten Stadiums einer reinen Heidenkirche dahingehend zu modifizieren ist, dass es nach wie vor judenchristliche Gruppen gab, die gegenüber Heidenchristen aus ihrem Judentum eine besondere Leitungs- und Lehrautorität ableiteten.⁴⁷

46 T. W. Martin, *Entextualized and Implied Rhetorical Situations: The Case of 1 Timothy and Titus*, BR 45 (2000) 5–24 geht statt dessen von der Zeusgrabtradition aus und ordnet diese der in Tit geführten Auseinandersetzung um eine Jesu Grab leugnende doketische Christologie zu. Dagegen steht der schlichte Wortlaut des Textes: Tit hebt nicht auf den Inhalt der kretischen »Erzlüge« ab, sondern auf den inferioren kretischen Charakter. Problematisch ist aber auch die Historisierung der Kreterschelte bei Towner, *Letters* (s. Anm. 19), 701–703. Die Gegner hätten die laxe Moral ihrer Landsleute geteilt und damit die Gemeinde gefährdet. Hier werden ethnographische Stereotype positivistisch gelesen und direkt auf eine als real vorausgesetzte Adressatensituation übertragen.

47 Bezüglich des theologischen Profils der Gegner tendiere ich für den Titusbrief zu einem hellenistischen Judenchristentum, das die christliche Verbindlichkeit jüdischer Reinheitsvorschriften propagiert; so auch Thiessen, *Christen* (s. Anm. 13), 317–338. Allerdings spricht die judenchristliche Identität und Selbstdarstellung der Gegner als solche nicht der u. a. von Wolter, *Pastoralbriefe* (s. Anm. 22), 265–267 und J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK 15), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988, 228 angenommenen Nähe zu einer Vor- oder Frühform christlicher Gnosis. Gnostisierende Denkmuster liegen auf der Linie der spekulativen vorneuplatonisch-dualistischen Schriftauslegung eines hellenistischen Judentums, wie es Philo repräsentiert; dazu M. Goulder, *The Pastor's Wolves*, NT 38 (1996) 242–256, hier 247. Für einen frühen alexandrinisch-jüdischen Einfluss im paulinischen Traditionsbereich ist Apollos, der nach Apg 18,24 Alexandriner war, die Schlüsselfigur (vgl. Thiessen, a.a.O., 43–60). Zum Problem eines frühen synkretistischen Judenchristentums mit gnostisierenden Tendenzen vgl. schon E. E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic* (WUNT 18), Tübingen 1978, 125f. und 111f. mit Anm. 105; 117, der mit Blick auf Tit 1,10 von »gnosticising Judaizers« spricht, ebenso Holtz, *Pastoralbriefe* (s. Anm. 9), 23: »[J]udaistische Gnosis« und neuerdings Häfner, *Nützlich* (s. Anm. 22), 34–40 mit ausgewogener Argumentation. Im Spektrum des religionsgeschichtlich Möglichen wäre also die bisher übliche synthetische Lektüre der Pastoralbriefe im Blick auf die Gegnerfrage durchaus unterzubringen. Herzer, *Juden* (s. Anm. 6) hat freilich gezeigt, dass jeder der drei Briefe auch und gerade hier ein eigenes Profil aufweist.