

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 79 (2023)
Heft: 2

Artikel: In Würde altern : Tit 2 und antike Vorstellungen vom Alter
Autor: Krauter, Stefan
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1049395>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 12.01.2026

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

In Würde altern

Tit 2 und antike Vorstellungen vom Alter

Stefan Krauter

In Tit 2,2-7a wird moralische Unterweisung nach Geschlecht und Alter spezifiziert dargeboten: für alte Männer (2,2), alte Frauen (2,3), junge Frauen (2,4f.), junge Männer (2,6f.). In den noch immer massgeblichen deutschsprachigen Kommentaren des 20. Jahrhunderts wird jedoch beinahe einstimmig festgestellt, dass die Zuteilung der einzelnen paränetischen Inhalte auf die vier Gruppen mehr oder weniger zufällig sei.¹ Manchmal wird vor Versuchen, die Anweisungen als alters- und geschlechtsspezifisch wahrzunehmen, sogar ausdrücklich gewarnt.² Sie werden vielmehr entweder als traditionell³ oder als antihäretisch bzw. antisaketisch motiviert erklärt.⁴

Neuere, vor allem englischsprachige Arbeiten haben deutlich herausgearbeitet, dass die Anweisungen an die jungen Frauen und die Lehrerinnenrolle der älteren Frauen stark genderspezifisch sind. Enge Parallelen findet man in den sogenannten Pythagoreerinnenbriefen und in der kaiserzeitlichen Stoa.⁵ Bislang wenig wird jedoch die Frage behandelt, ob die Anweisungen tatsächlich *altersspezifisch* sind.⁶ Ausgehend von einigen auslegungsgeschichtlichen Beobachtungen versucht dieser Beitrag, Tit 2,2-7a in antike Diskurse zum Thema Alter

1 Vgl. z.B. Brox 1989: 292: «Sie zeigt den gleichen formelhaften, inhaltlich gesehen allgemeinen, auf den jeweiligen Stand nicht immer genau abgestimmten und bisweilen zufälligen Charakter wie entsprechende Passagen in 1Tim.» Hasler 1978: 92. Oberlinner 1996: 108: «Zufälligkeit scheint hier gleich Regie geführt zu haben».

2 Oberlinner 1996: 108: Man wird sich «davor hüten müssen, nach konkreten Anknüpfungspunkten in personen- und gruppenspezifischen Verhaltensweisen forschen zu wollen». Bereits Holtzmann 1880: 482, wendet sich gegen «missliche[] Untersuchungen», die mithilfe Aug. conf. 9,8,18 erweisen wollen, dass alte Frauen trinken.

3 Dibelius/Conzelmann 1966: 105.

4 So etwa das Thema Alkoholkonsum als antisaketisch (Holtzmann 1880: 145; Oberlinner 1996: 109) oder antilibertinistisch (Hasler 1978: 92).

5 Huizinga 2013; Zamfir 2013; sowie als frühere deutschsprachige Arbeit Wagener 1994. Zur komplementären Perspektive der masculinity studies vgl. insbes. Smit 2019. Vgl. auch den Forschungsüberblick bei Weidemann 2016 und die thematische Sammelrezension Krauter 2021.

6 Ausnahmen sind Barclay 2007 sowie teilweise LaFosse 2017.

und insbesondere Altern in Würde einzuordnen, und reflektiert, welche Auswirkungen eine solche Einordnung für die heutige theologische Relevanz des Textes hat.

1. Von der Auslegungsgeschichte lernen

Während in den deutschsprachigen Standardkommentaren des 20. Jahrhunderts ein inhaltlicher Bezug der Paräne in Tit 2 auf das Thema Lebensalter direkt negiert wird und in den englischsprachigen dem Thema wenig Beachtung geschenkt wird,⁷ ist dies in Kommentierungen von der Antike bis in die frühe Moderne völlig anders. Einige Beispiele müssen genügen, um einen Eindruck zu geben.

Für die griechischsprachige antike Auslegung können die Homilien des Johannes Chrysostomos (349–407 n. Chr.) zum Titusbrief stehen, die wohl in Antiochia zwischen 386 und 397 n. Chr., gehalten wurden. Teilweise direkt, teilweise durch die stark von ihm geprägten Kommentare des Theophylakt von Ohrid (ca. 1055 bis nach 1107 n. Chr.) hat Johannes Chrysostomos die weitere Auslegung beeinflusst.⁸

Johannes bemerkt gleich zu Beginn der Passage zu Tit 2,2, manche Fehler seien jungen und alten Menschen gemeinsam, manche aber seien spezifisch. Er führt das typische Fehlverhalten alter Menschen auf das Nachlassen der körperlichen und vor allem geistigen Fähigkeiten zurück. Alte Männer littent unter Trägheit, Vergesslichkeit und nachlassender Sinneshärfe. Daher röhre ihre Neigung zum Jähzorn (gedacht ist offenbar: sie nehmen die Situation nicht richtig wahr und verstehen sie nicht, deshalb reagieren sie impulsiv). Alte Frauen kompensieren

7 Marshall 1999: 236, stellt zwar gegen die oben genannten deutschsprachigen Kommentare fest, es handle sich um «understandible terms, that are by no means arbitrary», führt das aber in der Detailkommentierung nicht aus. Ähnlich Hutson 2019: 227–232. Yarbrough 2018: 504–524, polemisiert zwar heftig gegen die Interpretation als rein traditionelle Haustafel, doch seine eigene Auslegung bleibt eher blass, da sein Hauptziel der direkten Anwendbarkeit für heute verhindert, den kulturellen Hintergrund sorgfältig wahrzunehmen. Eine Ausnahme ist Spicq 1969: 616–624, der unter Rückgriff auf Hieronymus und Thomas von Aquin mit philologischer und kulturhistorischer Detailarbeit vorgeht, allerdings unter der Voraussetzung, den Brief für einen authentischen Paulusbrief und eine mehr oder weniger exakte Spiegelung der Situation in den Gemeinden auf Kreta im 1. Jh. n. Chr. zu halten.

8 Einige Paulausauslegungen der griechischen Antike (Origenes, Theodor von Mopsuestia, Johannes Chrysostomus) waren in lateinischer Übersetzung auch schon im Mittelalter in Westeuropa bekannt. Doch erst im Humanismus kam es zu einer breiteren Rezeption der antiken und byzantinischen griechischen Kommentarliteratur. Vgl. den Überblick bei Mayerhofer 2021: 15–105, sowie Treusch 2023.

nach seiner Ansicht ihre nachlassende sexuelle Aktivität durch Alkoholkonsum. Dementsprechend versteht Johannes die Anweisungen, die Titus geben soll, als sorgfältig auf die verschiedenen Zielgruppen abgestimmt.⁹

Ähnlich sieht es Hieronymus (347–419 n. Chr.) in seinem *Tituskommentar* (386 n. Chr.): Auch er weist Probleme mit Alkohol und die Neigung zum Tratschen spezifisch alten Frauen zu, während er bei jungen Frauen an erster Stelle die Notwendigkeit zu sexueller Kontrolle sieht.¹⁰ Bei älteren Männern geht er weniger auf deren körperliche und geistige Einschränkungen ein als auf eine normative Vorstellung altersangemessenen «würdigen» Verhaltens.¹¹ Der *Tituskommentar* des Hieronymus prägte die Auslegung im lateinischsprachigen Westen im gesamten Mittelalter¹² und wurde auch von Auslegern der Reformationszeit stark benutzt.¹³

Eines der eindrücklichsten Beispiele dafür, Tit 2 als altersspezifische Paränese zu verstehen, ist die Kommentierung durch Thomas von Aquin (1225–1274; die *Lecturae super epistolas Pauli* entstanden 1272/73). Als Grundprinzip macht er aus, dass im Alter ein natürlicher Prozess des Nachlassens sinnlicher Begierden stattfinde. Diesen gelte es aktiv anzunehmen und zu bejahren, statt gegen ihn anzukämpfen und immer stärkere Sinnesreize zu suchen.¹⁴ Geradezu bis in Details verknüpft Thomas den biblischen Text mit psychischen Eigenheiten alter Menschen.

Als letztes sei eine Auslegung aus der Reformationszeit aufgeführt: Heinrich Bullinger (1504–1575, der Kommentar zum *Titusbrief* erschien erstmals 1536 im Druck) sieht das Charakteristikum der Paränese des *Titusbriefes* gerade darin, dass für einzelne Gruppen das jeweils angemessene Verhalten dargelegt werde.¹⁵ Bei der Kommentierung der Anweisungen an alte Frauen kombiniert er starke Genderstereotype mit Altersstereotypen und versieht das ganze noch mit einem konfessionell polemischen Akzent: Ältere Frauen sollten «Lehrerinnen des

⁹ Johannes Chrysostomus [1862], 681f.

¹⁰ Hieronymus [1845], 615f.

¹¹ Hieronymus [1845], 613.

¹² Als Beispiel sei nur der eng an Hieronymus angelehnte *Tituskommentar* Alkuin [1863] genannt.

¹³ Als Beispiel sei hier nur der ebenfalls ganz aus Hieronymus geschöpfte Kommentar Pellikan 1539 genannt.

¹⁴ Thomas von Aquin [1953]: 313f.

¹⁵ Bullinger [2015]: 245.

Guten» sein, weil sie so häufig Schlechtes lehrten, etwa Wunderglauben, verschiedenste Benediktionen und Heiligenlegenden.¹⁶

Die Liste vormoderner Ausleger, die Tit 2,2-7a als nicht nur geschlechts-, sondern auch sehr deutlich altersspezifische Paränese lesen, liesse sich mühelos verlängern.¹⁷ Was sagt dieser Befund? Keineswegs darf man von ihm einfach auf die Bedeutung des Texts in seinem ursprünglichen kommunikativen Setting schließen. Auch die frühesten überlieferten Auslegungen lesen den Titusbrief bereits als Teil einer kanonischen Sammlung von Schriften, d.h. Tit 2 als zeit- und situationsübergreifend autoritative Anweisungen des Apostels Paulus.¹⁸ Das ist – auch wenn es plausibel ist, dass der Titusbrief (und die beiden Timotheusbriefe) von vornherein als pseudepigraphische Ergänzung und Aktualisierung einer bereits bestehenden Paulusbriefsammlung verfasst wurde(n)¹⁹ – nicht dieselbe Lektüre, wie sie um die Wende vom 1. zum 2. Jh. n. Chr. intendiert gewesen sein kann. Es besteht zumindest die Möglichkeit, dass die Ausleger sozusagen rückwärts schlossen: Wenn der Apostel damals derartige Anweisungen für verschiedene Lebensalter gegeben hatte, dann mussten eben Menschen dieses Alters generell so sein, dass sie genau solche Anweisungen nötig hatten. Diese Annahme wäre dann psychologisierend und rationalisierend eingeholt worden, zum Beispiel indem alten Frauen der «Ersatz» sexueller Begierde durch Lust auf Alkohol unterstellt wurde. Das Unbehagen einiger Kommentare des 20. Jh. darüber ist durchaus nachvollziehbar und die «Erleichterung», die Anweisungen als traditionell, zufällig oder antihäretisch motiviert zu erklären und dadurch solche Zuschreibungen und Wertungen zu vermeiden, ist verständlich.

Allerdings ist ein anderes Szenario mindestens ebenso plausibel, wenn nicht plausibler: Die antiken Ausleger und ihre Nachfolger aktivierten anhand der Stichworte «alte Männer», «alte Frauen», «junge Frauen», «junge Männer» nicht nur ihre kulturell erworbenen Stereotypen Vorstellungen von Gender, sondern

¹⁶ Bullinger [2015]: 246.

¹⁷ Das liegt selbstverständlich vor allem auch daran, dass beinahe alle vormodernen Ausleger den Text mit der Tradition lasen, d.h. sich von Theologen der Antike wie Johannes Chrysostomus und Hieronymus leiten liessen.

¹⁸ Nicht hingegen als zeit- und situationslose Anweisung. Über den Entstehungskontext des Briefes machen sich viele von ihnen durchaus Gedanken.

¹⁹ Vgl. dazu Merz 2004; Janßen 2019.

auch von Lebensaltern – und taten damit genau das, was vom Autor des Textes intendiert war und was auch ihn vermutlich beim Schreiben geleitet hat.

2. Antike Vorstellungen von Altern und Alter

Um das einschätzen zu können, ist es nötig, sich ein Bild davon zu machen, wie in der Antike der Prozess des Alterns und das Altsein aufgefasst wurden. Da auch Altern und Alter in der Antike genderspezifisch konstruiert werden, muss dies differenziert für alte Männer und alte Frauen geschehen. Zentrale Texte in immerhin relativer zeitlicher Nähe zum Titusbrief sind hinsichtlich alter Männer Ciceros (106–43 v. Chr.) Dialog «Cato maior de senectute» (44 v. Chr.), der 83. Brief aus Senecas (1–65 n. Chr.) «Epistulae morales» (64/65 n. Chr.) und Plutarchs (45–vor 125 n. Chr.) Traktat «An seni sit gerenda res publica» (Plut. mor. 783b-797f). Bezeichnenderweise gibt es solche Texte nicht über ältere Frauen. Vielmehr kann man sich über ihr Image eher aus Komödien, Satire und Dichtung ein Bild machen.²⁰

Ein älterer Mann ($\piρεσβύτης$) ist man nach antiker Auffassung vor allem durch sein soziales Gegenüber zu jüngeren.²¹ Wenn Altersgrenzen genannt werden, dann ungefähr ab 50 (Cic. Cato 17,60; Philo opif. 103; Gell. 10,28,1). Die Grenze zum Greis ($\gammaέρων$) ist ebenso unscharf.

Alterung an sich wird als Naturvorgang (Cic. Cato 10,33) aufgefasst. Zu ihm gehört der allmähliche Abbau der körperlichen Gesundheit notwendig hinzu (Plaut. Men. 753–760). Man kann ihn allenfalls durch mässigen Sport und gesunde Ernährung etwas lenken (Sen. epist. 83,3; Plut. mor. 793b-c).

Anders die mentale Gesundheit. Sie steht in der moralischen Verantwortung des Einzelnen. Als Bereiche, in denen sich entschiedet, wie man in dieser Hinsicht altert, werden immer wieder Sexualität, Ess- und Trinkverhalten sowie der Umgang mit sozial untergeordneten Personen (Frauen, Sklaven, jüngere männliche Angehörige) genannt.

Dass Männer bis ins höhere Alter zeugungsfähig bleiben können, war bekannt (Plut. mor. 791f). Es wird aber in der Regel davon ausgegangen, dass der Sexualtrieb im Alter nachlässt. Das angemessene Verhalten alter Männer ist es,

²⁰ Vgl. insgesamt Gnilka 1983; di Mattia 1996; Cokayne 2003; Kobel 2021: 154–160. Einen interessanten, aber eher ideengeschichtlichen Überblick mit aktualisierendem Ziel bietet auch Birkenstock 2008: 19–54.

²¹ Vgl. dazu Barclay 2007: 227–232.

mit diesem Phänomen positiv umzugehen. Sie sollen über diese Erleichterung ihrer Selbstkontrolle froh sein (Plat. rep. 329b-c; Cic. Cato 12,39; 14,47; Sen. epist. 12,5; Plut. mor. 788e-f). Als unangemessen wird das gegenteilige Verhalten beurteilt, durch Verstärkung der Reize dem nachlassenden Begehrn nachzuhelfen (Plut. mor. 786a-b). Insbesondere sexuelle Abenteuer in fortgeschrittenem Alter mit jungen Frauen oder männlichen Jugendlichen gelten als unwürdig (Plaut. Mil. 618-630; Ter. Ad. 108-110; Plut. mor. 789a-b). Sie erweisen, dass ein alter Mann seine sinnlichen Begierden nicht im Griff hat. Folglich sind sie nicht etwa ein Zeichen noch vorhandener Virilität, sondern im Gegenteil von Unmännlichkeit.

Ähnlich wird hinsichtlich des Ess- und Trinkverhaltens argumentiert (Plut. mor. 785e-f): Es gilt, das Nachlassen der Sinneseindrücke positiv zu verstärken. Sehr prominent ist dabei das Thema Alkohol:²² In der Antike war umstritten, ob Trunkenheit nur bereits vorher vorhandene Charakterfehler zum Vorschein kommen lässt, indem sie die Selbstbeherrschung vermindert und die Schamgrenze senkt (Sen. epist. 83,20,26), oder ob Alkohol aggressives Verhalten verursacht (Eur. Alc. 747-760; Heliodoros 1,1,4; 5,32,1f.; Curt. 8,1,41-52; P.Mich 4195) und sogar den Charakter von Personen langfristig verändert (Plut. mor. 799b-c). Auf jeden Fall gehört Masshalten im Alkoholkonsum zum *decorum* (Sen. tranq. 17,9; Plin. epist. 3,12; Cic. off. 1,93-106). Darüber, was «massvoll» ist, gab es jedoch verschiedene Ansichten: Theognis empfiehlt Weinkonsum, der nicht die Grenze zum unkontrollierten Rausch überschreitet (Theogn. 1,467-510), auch Seneca lehnt den Rausch grundsätzlich als «voluntaria insania» ab (Sen. epist. 83,18). Recht viele Texte akzeptieren hingegen den gelegentlichen Rausch (Hor. carm. 4,12,28; 2,7,27; Sen. tranq. 17,9; Cic. fam. 7,22). Plato (Plat. leg. 2,666b-c) empfiehlt sogar Wein für alte Leute, um die innere Sklerose zu überwinden. Alkoholkonsum ist folglich für ältere Männer in Hinblick auf ihr Sozialprestige riskant: Je nach ihrer Stellung und der Stellung derer, die sie beobachten und beurteilen, ist der Grat sehr schmal zwischen massvollem Trinken und massloser Trunkenheit, die mit Ansehensverlust sanktioniert wird.

Die Frage, ob man in den genannten Bereichen die körperliche und geistige Selbstkontrolle behält, wird also als *moralische* Frage verstanden (Cic. Cato 5,13; Plut. mor. 783e). Ihr Verlust ist die schuldhafte Folge eines ausschweifenden Lebensstils im jüngeren Erwachsenenalter (Cic. Cato 9,29; 10,34; 11,36) und

²² Vgl. dazu d'Arms 1995; Schulze 2002.

wird deshalb mit Verachtung sanktioniert. Diese Verachtung kann dann auch das Lächerlichmachen altersbedingter körperlicher Einschränkungen einschließen.²³ Ältere Männer sind also einerseits Respektspersonen, andererseits – wenn sie sich nicht den Erwartungen gemäss verhalten – Gegenstand von Spott (Plut. mor. 788b).

Ziel ist, durch ein jederzeit kontrolliertes, angemessenes Verhalten, das sich dann auch im Alter nicht ändert (Cic. off. 1,123; Cic. Cato 4,10), bis zuletzt Autorität zu haben (Cic. Cato 17,60; 18,62; Plut. mor. 783c; Musonius Rufus 17). Cicero zeigt als Idealbild des alten Mannes Appius Caecus (Cic. Cato 11,37f.): Er war körperlich schwach und blind, hatte aber seinen Geist im Griff und war darum bis zum letzten Atemzug Herr seiner selbst und Herr über die Seinen. Ein Gegenbild ist der gealterte Lucullus, der sich durch sein früheres Luxusleben selbst zugrunde gerichtet hat (Plut. mor. 792b-c).²⁴

Ältere Frauen sind wiederum durch das gesellschaftliche Gegenüber zu jüngeren Frauen und zu Männern definiert. Man nahm an, dass ab 40 die Menopause einsetze und ab 50 Frauen sicher nicht mehr gebärfähig seien (Plin. nat. 7,61f.). Auch hinsichtlich alter Frauen sind die Themen Sexualität, Alkohol und Sozialverhalten zentral.²⁵

Es wurde angenommen, dass auch der Sexualtrieb alter Frauen nachlasse. Das Ideal sieht noch mehr als bei Männern vor, dass alte Frauen diesen natürlichen Rückgang ihrer Begierden positiv empfinden und aktiv verstärken sollen – zumal ja schon jüngere Frauen ihre Begierde nicht nur auf ihren Ehemann einschränken, sondern selbst diesem gegenüber zurückhalten sollen (vgl. z.B. Plaut. Amphitruo 839-841). Davon abweichendes Verhalten – wohlhabende alte Frauen, die körperliche Defizite durch Kleidung und Schminke ausgleichen und sozial unter ihnen stehende jüngere Männer als «call boys» nutzen – werden in abstossend obszöner Weise imaginiert (Hor. epod. 8; 12).²⁶

Prominent ist auch das Thema Alkoholkonsum von älteren Frauen: Die «trunksüchtige Alte» ist eine Standardfigur²⁷ (Ov. fast. 3,765f.; Aristoph. Nub.

²³ Vgl. zum Beispiel den nach heutigem Empfinden zumindest niveaulosen, wenn nicht schwer erträglichen, da diskriminierenden Spott über Claudius in Sen. apocol.

²⁴ Zu diesem ideologischen, d.h. asymmetrische Machtverteilung legitimierenden Aspekt antiker Altersvorstellungen vgl. Barclay 2007: 232–235.

²⁵ Vgl. dazu Oeri 1948: 13–21, 38–50; Rosivach 1994.

²⁶ Vgl. dazu Fuhrer 2009.

²⁷ Musso 1968.

555; Anth. Gr. 7,353). Das kann mit dem Thema Sexualität verknüpft werden: Wenn im Alter die sexuelle Begierde von Frauen nachlässt, wächst stattdessen die Lust auf Alkohol (Plaut. Curc. 76f.; Hor. carm. 4,13,4).

Das Sozialverhalten alter Frauen wird häufig unter dem Stichwort «tratschen» verhandelt (Iuv. sat. 6,398-412). Damit kann jede Form weiblicher Kommunikation gemeint sein, die nicht von sich dazu befugt haltenden Männern überwacht wird.²⁸ Das Ideal ist hingegen die «würdige» Matrone, die durch Kleidung, Mimik, Gestik und Sprache ein Höchstmaß an Beherrschtheit ausdrückt.²⁹

3. Tit 2,2-7a – eine Relektüre

Auf dem im vorangehenden Abschnitt skizzierten Hintergrund soll nun versucht werden, Tit 2,2-7a auszulegen. Lässt sich die nach Alter und Geschlecht differenzierte Paränese dieses Textes auf antike Diskurse zum Thema Altern und Alter beziehen?

An erster Stelle wird nochmals deutlich, dass es sich nicht um eine sogenannte «Haustafel» handelt. Die herkömmlich so bezeichneten Passagen (Kol 3,18-4,1; Eph 5,21-6,9; vgl. I Petr 2,18-3,7) thematisieren unter Aufnahme antiker Oikonomik das Verhalten innerhalb der hierarchischen Beziehungen in einem Haushalt, also zwischen Ehemännern und ihren Ehefrauen, Vätern und ihren Kindern, Herren und ihren Sklaven.³⁰ Hier jedoch werden Menschen in der Gemeinde nach Geschlecht, Alter und Status differenziert zu einem jeweils angemessenen Verhalten aufgefordert: alte Männer, alte Frauen, indirekt junge Frauen, teilweise indirekt junge Männer, Sklaven (ähnlich I Clem 1,3; 21,6-9).³¹ Immer wieder spielt dabei der Eindruck, den das Verhalten der Glaubenden bei Außenstehenden macht, eine Rolle. Ja überhaupt die Tatsache, dass die

²⁸ Vgl. dazu Bjelland Kartzow 2009.

²⁹ Zahlreiche eindrucksvolle Beispiele bei Winter 2003. (Sein Ansatz, die antiken Texte unkritisch für eine exakte Darstellung der Realität von Frauen zu halten, ist allerdings äußerst problematisch.)

³⁰ Vgl. dazu Woyke 2000, mit Hinweisen auf die umfangreiche frühere Literatur.

³¹ Weiser 1989.

Gemeinschaft der Glaubenden sozial strukturiert ist, soll sie nach aussen als wohlgeordnet darstellen.³²

Als erste Gruppe werden ältere Männer erwähnt. *πρεσβύτης* steht hier in Unterscheidung von der Stellung der Presbyteroi und der Funktion der Episkopoi (Tit 1,5,7) als Altersbezeichnung.³³ Die von den älteren Männern geforderten Eigenschaften und Verhaltensweisen lassen sich gut auf die oben angesprochenen Themen des antiken Diskurses über Altern und Alter beziehen.

Die Liste geforderter Verhaltensweisen älterer Männer wird von «Nüchternheit» angeführt. Das dafür verwendete Lexem *νηφάλιος* wird im klassischen Griechisch im Kontext von Opferritualen für Nahrungsmittel gebraucht, die alkoholfrei sind,³⁴ und metonymisch für Kultgegenstände, die nur mit solchen alkoholfreien Nahrungsmitteln in Kontakt kommen.³⁵ Bei Philo ist zum ersten Mal ein erweiterter und übertragener Gebrauch belegt: Das Lexem wird ausserhalb des Opferkontextes für Mahlzeiten bzw. Geschirr ohne Wein verwendet (Philo leg. all. 2,29; vgl. Plut. mor. 156d). Die religiöse Ekstase ist ein «Rausch ohne Alkohol» (Philo opif. 71,3; leg. all. 3,82; prob. 13; Mos. 1,187).³⁶ Worte oder Verhaltensweisen sind «nüchtern», d.h. nicht wie von einem Menschen, der Alkohol konsumiert und darum die Kontrolle über sich verloren hat (leg. all. 3,210 = Chrysipp. SVF 512; Abr. 260; ebr. 123; sobr. 3f.; fug. 32³⁷; vit. cont. 15; vgl. Kyranides 1,1; Plut. mor. 504a). Trotz dieser Ausweitung der Verwendung bleibt fast immer der konkrete Hintergrund im Alkoholkonsum erkennbar. So auch bei der erstmaligen Verwendung von *νηφάλιος* von Personen: Die Priester im Tempel amtieren nüch-

³² Vgl. Philo legat. 227, wo die Judäer eine «Demonstration» nicht als wilder, aufrührerischer Haufen, sondern als nach Geschlecht und Alter strukturierte Gemeinschaft durchführen

³³ Freilich rechtfertigen die den idealen älteren Männern zugeschriebenen Verhaltensdispositionen, dass sie als Presbyteroi in der Gemeinde besonderen Einfluss haben bzw. in der Funktion der Episkopoi die Gemeinde leiten. Es wird also keine scharfe Grenze zwischen einer Altersbezeichnung und einer Statusbezeichnung gezogen (und schon gar nicht einer «Amtsbezeichnung»).

³⁴ Vgl. Aischyl. Eum. 107; Empedokles frag. 128 = Theophrast. de pietate frag. 12 = Porphy. abst. 2,20; Philochoros FGrHist 328 F 12, F 194; Apoll. Rhod. Arg. 4,712; Polemon frag. 42a, 42b; Dion. Hal. ant. 1,33,1; Krates frag. 5a = schol. Soph. Oid. 100; Plut. Romulus 4,1; Plut. mor. 132e; Plut. mor. 464c; IG II2 1367; IG II2 4997; SEG 21,541; SEG 21,815.

³⁵ IG II2 4962.

³⁶ Vgl. auch Plaut. Amphitruo 999ff: [...] faciam ut sit madidus sobrius «dass er sich wie besoffen fühlt, obwohl er nichts getrunken hat». Zu dieser Beschreibung religiöser Ekstase vgl. Lewy 1929.

³⁷ Hier im Sinne von «sich beim Weintrinken nicht völlig gehen lassen».

tern, d.h. sie trinken im Dienst gar keinen Alkohol (aufgrund Lev 10,8f.: Philo spec. leg. 1,100; 4,191; ebr. 126; ebr. 140; vit. cont. 74; vgl. auch Ios. ant. 3,279).³⁸

Dieser Gebrauch des Lexems legt es nahe, *νηφάλιος* auch in Tit 2,2 als Aussage über Alkoholkonsum zu verstehen und nicht in übertragenem Sinne von «nüchternem» Verhalten. Dann liesse es sich gut in die antiken Debatten über angemessenes Trinkverhalten älterer Männer einordnen, und zwar sehr nahe an dem Pol, der Alkoholkonsum völlig ablehnt.³⁹ Auf jeden Fall wird – wie schon bei Paulus (Gal 5,21; Röm 13,13; I Kor 5,11; 6,10; 11,21) – die Beteiligung an den sozial anerkannten Anlässen abgelehnt, bei denen sich Männer vor allem der Oberschicht kontrolliert gemeinsam betrinken (*συμπόσιον/convivium*).

An zweiter Stelle wird *σεμνός* genannt. Das meint allgemein ein «anständiges» Verhalten. Das korrespondierende lateinische Konzept ist *gravitas*: das der sozialen Stellung, d.h. hier dem Alter, angemessene Verhalten, das Ehre und Respekt verdient. Die Vulgata übersetzt *pudicus*. Tatsächlich ist sexueller Anstand vermutlich ein wichtiger Aspekt des Gemeinten. Auch wenn man die *πρεσβύται* in Tit 2,2 nicht einfach mit den *πρεσβύτεροι* von Tit 1,5f. identifizieren darf, wird man doch in Hinblick auf sexuelle Normen von den einen auf die anderen schliessen können – zumal ja der Titusbrief für Leitungspersonen in den Gemeinden nicht andere Verhaltensnormen als für die übrigen Christusgläubigen vorsieht, sondern fordert, dass sie vorbildlich erfüllen, was für alle gilt. Wie immer man *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ* (Tit 1,6) im Detail versteht – sei es als Verbot der Wiederheirat nach Verwitwung, sei es als Einschränkung männlicher Sexualität auf die eigene Ehefrau, sei es als Kombination von beidem⁴⁰ – zu dem Bild von sexuellem «Anstand» älterer Männer, der die Suche nach möglichst starken sexuellen

³⁸ Vielleicht auch Kallim. frag. incertae sedis 681; doch wahrscheinlich sind eher die Opfergaben und nicht die Priesterinnen gemeint.

³⁹ Vgl. Bauer et al. 2000: s.v. *νηφάλιος*: «pert. to being very moderate in the drinking of an alcoholic beverage». I Tim 5,23 spricht nicht dagegen. Gerade falls hier in Auseinandersetzung mit Gruppierungen, die völlige Abstinenz fordern, *medizinischer* Weinkonsum als erlaubt dargestellt werden soll, ist es umso plausibler, dass zugleich Genuss- oder gar Rauschtrinken rigoros abgelehnt werden, um sich nicht Vorwürfen der Gegenseite auszusetzen. Vgl. dazu Weidemann 2013; Weidemann 2014.

⁴⁰ Dieser kaum eindeutig zu entscheidenden und häufig mit konfessionellen Interessen verengten Frage kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Vgl. aus der umfangreichen Literatur: Cancik 2008; Kleinschmidt 2011; Kötting 1957; Lightman/Zeisel 1977.

Reizen jüngerer Frauen oder Männer als unpassend und unwürdig bewertet, passt es.

Die dritte genannte Eigenschaft, *σωφροσύνη*, ist ein Zentralbegriff antiker Ethik. Ein eindeutiger Bezug der Verwendung von Lexemen vom *σωφρ-*-Stamm im Titusbrief zu einem *bestimmten* moralphilosophischen Modell einer der antiken Philosophenschulen lässt sich nicht herstellen. Intendiert ist wohl der all diesen Modellen trotz ihrer Unterschiede gemeinsame Grundgedanke, Emotionen, Begierden und Handlungsimpulse unter Kontrolle zu haben. In einer Paräneze an ältere Männer hat *σώφρων*, wie im vorangehenden Abschnitt klar wurde, seinen guten Platz: Nur wenn und solange ein alter Mann sich «im Griff hat», ist seine soziale Stellung als Respekts- und Führungsfigur gesichert.

Die letzte geforderte Eigenschaft *ὑγιαίνοντες τῇ πίστει, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ* wird oft recht schnell in die Äusserungen über «gesunde Lehre» (Tit 1,9; 2,1; I Tim 1,10; II Tim 4,3), «gesunde Worte» (Tit 2,8; I Tim 6,3; II Tim 1,13) und «im Glauben gesund sein» (Tit 1,13) eingeordnet, die mit ihrer medizinischen Metaphorik für die Pastoralbriefe charakteristisch sind.⁴¹ Damit ist zwar sicherlich *ein* richtiger und wichtiger Aspekt erkannt, unterbelichtet bleibt aber, dass man auch das als altersspezifische Aussage verstehen kann: Das Thema Gesundheit ist im antiken Altersdiskurs wichtig, und zwar vor allem in der Ausprägung, wenig beeinflussbare, nachlassende körperliche Gesundheit und in der eigenen moralischen Verantwortung stehende, aufrecht zu haltende geistige Gesundheit einander gegenüberzustellen. Es hat also durchaus seinen Sinn, gerade alte Männer abschliessend und zusammenfassend daran zu erinnern, dass es entscheidend auf die «Gesundheit» ihres Christusglaubens ankommt.

Als zweite Gruppe werden nun ältere Frauen (*πρεσβύτιδες*)⁴² genannt. Die erste von ihnen geforderte Eigenschaft ist *ἐν καταστήματι ἱεροπρεπεῖς*. *κατάστημα* (meistens «Zustand»)⁴³ meint hier «Haltung» und auch das aus einer Haltung folgende «Verhalten» (vgl. IgnTrall 3,2). *ἱεροπρεπής* kann man von Menschen verwenden, die einem Ritus oder einem sakralen Ort angemessen sind (IK Priene 65,216; Philo prob. 75). Das liegt hier kaum nahe.⁴⁴ Weniger, weil es um

⁴¹ Vgl. dazu grundlegend Malherbe 2014.

⁴² Zu antiken Auslegern, die das wie auch *πρεσβύτης* in Tit 2,2 auf Amtsträger und Amtsträgerinnen beziehen, vgl. Ramelli 2010: 85f.

⁴³ Daher die v.l. *ἐν καταστήματι ἱεροπρεπεῖ*, die eher dem üblichen Sprachgebrauch entspricht, und die lat. Version der Vulgata «in habitu sancto».

⁴⁴ Gegen zum Beispiel Richards 2002: 98, der hier «priestly responsibilities» angedeutet sieht.

Frauen geht, als darum, weil im Titusbrief gar nie von Kult die Rede ist, auch bei Amtsträgern und Männern im Allgemeinen nicht. Von daher sollte man die ebenfalls breit belegte Bedeutung «ehrwürdig» annehmen (Plut. mor. 11c; 4Makk 9,25; Philo Abr. 101; decal. 60; leg. all. 3,204; Ios. ant. 11,329). So ergibt sich insgesamt das oben angesprochene Idealbild der alten Frau als Matrone, die darum Respekt verdient, weil ihr ganzer «Habitus», ihre Art, sich zu bewegen, zu schauen, zu reden und sich zu kleiden, Zurückhaltung und Unterordnung ausdrückt.

Dass alte Frauen nicht «Verleumder» (*διαβόλοι*) sein sollen, fügt sich nahtlos in das Cliché der neugierigen und tratschenden Alten, verleiht ihm allerdings im Kontext des Briefes besondere Schärfe. Denn unsoziales Verhalten wird in Tit 3,3 als Vergangenheit der Christusgläubigen vor dem erziehenden Wirken der Gnade (Tit 2,11-14) dargestellt und mit einem uneingeschränkt prosozialen gegenwärtigen Verhalten kontrastiert (Tit 3,2). Wenn also alte Frauen – im Urteil von Männern! – «tratschen», dann ist das nicht «nur» wie in Komödien und Satiren eine (angeblich) gender- und alterstypische Schwäche, sondern in der Perspektive des Briefautors ein ihrem Glauben völlig unangemessenes Verhalten.

Die Forderung *μὴ οὖν πολλῷ δεδουλωμέναι* sollte man nicht als Zugeständnis verstehen, als ob massvoller Weinkonsum erlaubt oder gar erwünscht sei, sondern wie *νηφάλιος* so, dass Alkoholgenuss weitgehend oder ganz untersagt wird. Bei Frauen wird – dem antiken Genderklischee entsprechend – so formuliert, dass sie ihre Selbstkontrolle verloren haben und dem Wein «versklavt» sind. Dadurch wird das im vorangehenden Abschnitt erwähnte Stereotyp der «trunksüchtigen Alten» aufgerufen.

Als letzte Verhaltensweise, die Titus älteren Frauen nahelegen soll, wird *καλοδιδάσκαλος* genannt.⁴⁵ Im paränetischen Kontext von Tit 2,1-3,8 geht es nicht um Unterweisung über religiöse Vorstellungen (im Unterschied zu I Tim 2,11f.), sondern um moralische Unterweisung. Die Vorstellung, dass solche Unterweisung genderspezifisch sei, d.h. dass nur Frauen Rollenvorbilder für

45 Das sehr seltene Lexem ist hier erstmals belegt und kommt nur in späteren christlichen Texten vor, die diese Stelle zitieren bzw. kommentieren.

Frauen sein können,⁴⁶ und die Vorstellung, dass Ältere Rollenmodelle für Jüngere sein sollen (Cic. Cato 8,26; Plut. mor. 790e-791a), greifen hier ineinander.

Die Anweisungen in Tit 2,2f. für alte Männer und alte Frauen lassen sich also durchaus mit antiken Vorstellungen von Altern und Alter korrelieren. Wie ist es mit den jungen Frauen und jungen Männern in Tit 2,4-7a als Gegenprobe?

Als Überbegriff für den Effekt des Rollenvorbilds der älteren Frauen auf die jüngeren steht *σωφρονίζειν*. Der Autor kann als erziehende Wirkung der Gnade auf *alle* Menschen formulieren, dass sie *σωφρόνως* leben (Tit 2,12). Er geht also davon aus, dass alle Menschen unabhängig von Geschlecht und Alter zur Tugend fähig seien und dass Tugend für sie alle *grundätzlich* dieselbe sei. Ausgelebt wird Tugend jedoch geschlechts- und altersspezifisch.⁴⁷ Was *σώφρων* für junge Frauen konkret bedeutet wird in Tit 2,4b-5 erläutert: *φίλανδρος* und *φιλότεκνος* zu sein ist ein weithin verbreitetes Ideal für Frauen und wird häufig mit *σωφροσύνη* verbunden. Hinterbliebene Ehemänner loben ihre verstorbene Ehefrau in Grabinschriften dafür (IG V,1 956b), öffentliche Ehrungen für einflussreiche Frauen heben diese Eigenschaften hervor und kombinieren sie mit Liebe zur Polis (IG XII,3 288; IC IV 303).

Die folgenden Eigenschaften führen das weiter: Ein zentraler Aspekt ist sexuelle Treue zum Ehemann (*ἀγνή*, hier im Sinne von «sexuell rein = keusch»). *οἰκουρ[γ]ός*⁴⁸ bedeutet, wenn es auf Frauen bezogen ist, dass diese sich ihren Aufgaben im Haushalt widmen. Es ist nicht dasselbe wie *οἰκοδεσποτέω* (I Tim 5,14), kann aber auch die Leitung des Haushalts umfassen. Dann impliziert es vor allem, dass die Frauen bei der Führung und Leitung des Haushalts nicht harsch mit den Sklaven und Sklavinnen umgehen. *ὑποτασσομένας τοῖς ιδίοις ἀνδράσιν* macht deutlich, dass sich *σωφροσύνη* als grundlegende Tugend bei Frauen we-

46 Vgl. dazu insbesondere Huizinga 2013.

47 Dieses Modell findet man auch in zeitgleichen Texten stoischer Moralphilosophie (Musonius Rufus 3; 4; 13; 14; Antipater von Tarsos SVF 3, frag. 62f.; Sen. cons. Marc. 16,1). Dezidiert anders die aristotelische Philosophie, die davon ausgeht, dass unterschiedliche Arten von Menschen unterschiedliche Tugenden haben (Aristot. pol. 1260a; Xen. oik. 7).

48 Zwar ist *οἰκουργός* die besser bezeugte Lesart, dennoch sollte man davon ausgehen, dass der korrekte Text *οἰκουρούς* ist. Ein Lexem *οἰκουργός* als Kompositum von *οἶκος* und *ἐργάζομαι* wäre nur an dieser einen Stelle belegt (unsicher Soranos 18,2; das Verb *οἰκουργέω* gäbe es nur in I Clem 1,3). In mehreren Handschriften wird es korrigiert (N², D¹). Alle Zitate bei antiken Auslegern haben *οἰκουρούς*, ebenso alle inhaltlich ähnlichen antiken Texte (vgl. v.a. Philo praem. 139). Der nächstliegende Schluss ist, dass es ein eigenes Lexem *οἰκουργός* nicht gibt, sondern es sich um einen sehr früh in der Textüberlieferung passierten Schreibfehler oder eine Schreibvariante handelt.

niger in *Selbstbeherrschung* als in *Beherrschtheit*, nämlich durch ihre Männer, äussert.

Der Fokus auf Ehemann (mit einem starken Akzent auf sexueller Treue), Kinder und Haushalt ist in antiker Sicht durchaus passend für junge Frauen. Es ist wohl kein Zufall, dass die älteren Frauen hier nicht *direkt* ermahnt werden, $\sigma\omega\phi\rho\omega\nu$ zu sein.⁴⁹ Sie sind jenseits der Altersgrenze für Sexualität und Gebären und haben eine Ermahnung zu ehelicher Treue folglich nicht mehr nötig.⁵⁰

Am kürzesten ist die Anweisung für junge Männer: Sie sollen $\sigma\omega\phi\rho\omega\nu$ sein.⁵¹ Das ist angesichts des antiken Bildes von jungen Menschen als unbeherrscht und affektgeleitet (vgl. nur II Tim 2,22) spezifischer und aussagekräftiger, als man zunächst denken könnte.

Zudem soll Titus ihnen «in jeder Hinsicht ein Vorbild guter Werke sein». Diese Vorbildrolle des Titus ist auf jeden Fall – wie die der älteren Frauen für die jungen Frauen in Tit 2,4 – genderspezifisch. Inwiefern ist sie auch altersspezifisch? Viele moderne Kommentare⁵² gehen davon aus, Titus sei hier selbst als junger Mann vorgestellt und insofern Vorbild für seine Altersgenossen.⁵³ Diese Schlussfolgerung wird oft mit der (scheinbaren) Parallelität von Tit 2,15 und I Tim 4,12 untermauert. Doch während Timotheus tatsächlich in den beiden Timotheusbriefen als junger Mann gezeichnet wird,⁵⁴ ist das bei Titus nicht der

⁴⁹ Sehr wenige Ausleger (z.B. Calvin 1556: 657) machen einen syntaktischen Einschnitt hinter $\tau\alpha\sigma\omega\phi\rho\eta\iota\zeta\omega\sigma\tau\iota\nu$, übersetzen es «damit sie [scil. die alten Frauen] beherrscht sind» und verstehen $\tau\alpha\zeta\,\nu\epsilon\alpha\zeta\,\phi\iota\lambda\alpha\eta\delta\rho\eta\zeta\,\epsilon\iota\eta\tau\iota$ als a.c.i. parallel zu den vorangehenden. Dann würde bei allen vier Gruppen ein Stichwort vom $\sigma\omega\phi\rho$ -Stamm stehen. Aber $\sigma\omega\phi\rho\eta\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ wird nie intransitiv im Sinne von «beherrscht sein» verwendet, sondern immer transitiv im Sinne von «jemanden zur Beherrschung bringen».

⁵⁰ Darum kann auch Titus im Rahmen seiner Lehrtätigkeit mit ihnen direkt verkehren, mit den jungen Frauen aber nicht; vgl. die Warnung in I Tim 5,2.

⁵¹ Es ist zwar möglich $\sigma\omega\phi\rho\eta\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ mit $\pi\epsilon\rho\iota$ zu konstruieren, doch das bedeutet «vernünftige Ansichten zu etwas haben» (Xen. mem. 1,1,20). Das ist hier kaum gemeint. Darum ist es richtig, mit den antiken Auslegern und Übersetzungen sowie der Verseinteilung, aber gegen die Interpunktions von NA28, die meisten modernen Übersetzungen und Kommentare $\pi\epsilon\rho\iota\,\pi\acute{a}\nu\tau\alpha$ zum Folgenden zu nehmen.

⁵² Soweit ich sehe, jedoch kein antiker Kommentar. Diese heben nur darauf ab, dass er als Mann Männern ein Vorbild sei. Der früheste Kommentar, den ich gefunden habe, der Titus als *jungen* Mann ansieht, ist Thomas von Aquin [1953]: 316: «Quia aetate iuvenis es, praebe te in exemplum omnibus bonorum operum.»

⁵³ Zum Beispiel Brox 1989: 295. Eine Ausnahme ist Hasler 1978: 92.

⁵⁴ I Tim 1,18; II Tim 2,1 wird er auch im Briefcorpus als «Kind» angeredet; I Tim 3,14f. erweckt den Eindruck, er habe «Supervision» und Unterweisung durch Paulus nötig; I Tim 4,12 wird

Fall. Daher liegt es näher, seine Vorbildrolle wie die der älteren Frauen zu verstehen, das heisst, er ist zwar wohl kein sehr alter, aber doch ein relativ älterer Mann. Das würde wiederum sehr gut zu antiken Vorstellungen über das Verhältnis verschiedener Altersgruppen untereinander passen.⁵⁵

4. Theologische Reflexion

Der Durchgang durch Tit 2,2-7a hat gezeigt, dass man gegen die meisten deutschsprachigen modernen Kommentare den Text als gender- und altersspezifische Paränese lesen kann. Keineswegs ist die Zuordnung der Anweisungen zu den Geschlechts- und Altersgruppen zufällig oder enthüllt ihren wahren Sinn erst, wenn man sie als «antihäretische» Polemik liest. Vielmehr werden gezielt Verhaltensweisen angesprochen, die nach antikem Verständnis für die jeweilige Gruppe spezifisch sind.

Das bedeutet selbstverständlich kein Zurück zur vorkritischen Auslegung des Textes. Diese geht fraglos davon aus, dass alte und junge Männer und Frauen so *sind* bzw. so sein *sollen*, wie in dem Text beschrieben. Demgegenüber wurde hier der Text eingeordnet in antike Diskurse, die alte und junge Männer und Frauen so *darstellen*, ein bestimmtes Verhalten von ihnen als «angemessen» *konstruieren* und insbesondere ein Machtgefälle zwischen ihnen *legitimieren*.⁵⁶

Die Problematik des Textes, die sich im oben erwähnten spürbaren Unbehagen der Kommentare des 20. Jahrhunderts gegenüber der traditionellen Auslegung ausdrückt, kommt damit eher noch schärfer ans Licht: Tit 2 nimmt die antiken Diskurse über Lebensalter auf, verleiht ihnen apostolische Autorität und transportiert sie über zahlreiche Auslegungen und Bezugnahmen bis in die Neuzeit. Dies, aus heutiger westlich liberaler und progressiver, doch wohl auch aus heutiger

sein junges Alter ausdrücklich erwähnt, in den Anweisungen I Tim 5,1f. ist es vorausgesetzt; laut II Tim 1,5 kennt Paulus Mutter und Grossmutter des Timotheus; II Tim 2,22 wird er aufgefordert «jugendliche Begierden zu fliehen»; das ganze Setting des II Timotheusbriefes lebt von einer Altersdifferenz zwischen Paulus und Timotheus.

⁵⁵ Tit 2,7b.8 thematisiert die Rolle des Titus als Lehrer. Sie ist mit seinem vorbildhaften Verhalten eng verknüpft (wie auch bei den Leitungspersonen in Tit 1,5-9). Trotzdem liegt ein Themenwechsel vor; was hier gesagt wird, gilt nicht wie das Vorangehende ebenso für alle anderen Christusgläubigen, sondern nur für Titus und andere Lehrer.

⁵⁶ So v.a. die Kritik bei Barclay 2007. Dem stellt er eine «vision of a social structure that is Spirit-led and age-blind» (Barclay 2007: 241) in den authentischen Paulusbriefen gegenüber.

konservativer Perspektive geurteilt, mit negativen Folgen für das Verhältnis der Geschlechter und der Altersgruppen.

Kann man dennoch den Text nicht nur historisch distanzierend erklären, sondern ihn auch theologisch aktualisierend verstehen?⁵⁷ Sein Zentrum bildet die mit den Lexemen des σωφρ-Stammes sprachlich erfasste Thematik der «Selbstbeherrschung», d.h. hinsichtlich des Alterungsprozesses konkret die Frage, wie Menschen mit dem Nachlassen körperlicher Fähigkeiten umgehen können und sollen. Dabei ist aus heutiger Perspektive sicherlich kritisch zu sehen, dass «Selbstbeherrschung» im Alter mit dem Recht auf Herrschaft über andere, zur Selbstbeherrschung nicht oder weniger fähig geltende Personen verknüpft wird. Freilich stellt der Titusbrief insgesamt σωφροσύνη als erziehende Wirkung der Gnade Gottes dar (Tit 2,12), d.h. letztlich gerade nicht als «Selbstbeherrschung». So sehr der Text an antiken Gender- und Altersideologien partizipiert, die Machtasymmetrien legitimieren, an dieser Stelle setzt er immerhin einen Kontrapunkt. Das gilt wohl auch im Vergleich zu vielen heutigen Vorstellungen von gelungenem, verstanden als: *selbstbestimmtem*, Altern. Wohlgemerkt: Er propagiert (zumindest für Männer) nicht fremdbestimmtes, ohnmächtiges Altern. Doch in durchaus interessantem Gegenüber zu heutigen Lebensmodellen wird «Selbstbeherrschung» im Alter nicht so verstanden, dass das Nachlassen der körperlichen Fähigkeiten aufgehalten oder kompensiert wird, sondern dass es aktiv angenommen wird. Schlicht gesagt: «Jung bleiben im Alter» ist kein positives Ziel, vielmehr «in Würde altern». So wenig sich das einfach in heutige Kontexte übertragen lässt, es wäre schade, die Altersspezifität der Aussagen des Textes nicht wahrzunehmen und ihn dadurch als Anstoß für heutige theologische Reflexion über das Alter zu verlieren.

57 Vgl. zu aktueller theologisch-ethischer Reflexion über das Altern Coors 2020.

Bibliographie

- Alkuin, [1863]. *Tractatus Albini Magistri super tres S. Pauli ad Titum, ad Philemonem et ad Hebreos epistolas.* PL 100, 1009–1026.
- Barclay, J.M.G., 2007. There is Neither Old Nor Young? Early Christianity and Ancient Ideologies of Age. *NTS* 53, 225–241.
- Bauer, W. et al., 2000. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.* Chicago.
- Birkenstock, E., 2008. *Angst vor dem Altern? Zwischen Schicksal und Verantwortung.* Freiburg i. Br.
- Bjelland Kartzow, M., 2009. *Gossip and Gender. Othering of Speech in the Pastoral Epistles.* BZNW 164. Berlin/Boston.
- Brox, N., 1989. *Die Pastoralbriefe. 1 Timotheus, 2 Timotheus, Titus.* RNT 7.2. Regensburg.
- Bullinger, H., [2015]. Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen 1–2Thess – 1–2Tim – Tit – Phlm. Hg. v. L. Baschera/C. Moser. Heinrich Bullinger Werke, Dritte Abteilung: Theologische Schriften 8. Zürich.
- Calvin, J., 1556. *In omnes Pauli apostoli Epistles atque etiam in Epistolam ad Hebreos item in Canonicas Petri, Johannis, Jacobi, et Judae, quae etiam catholicae vocantur.* Genf.
- Cancik, H., 2008. Reinheit und Enthaltsamkeit in der römischen Philosophie und Religion. H. Cancik, *Römische Religion im Kontext. Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse.* Tübingen, 309–327.
- Cokayne, K., 2003. *Experiencing Old Age in Ancient Rome.* London/New York.
- Coors, M., 2020. *Altern und Lebenszeit. Phänomenologische und theologische Studien zu Anthropologie und Ethik des Alterns.* HUTh 78. Tübingen.
- d'Arms, J.H., 1995. *Heavy Drinking and Drunkenness in the Roman World. Four Questions for Historians.* O. Murray/M. Tecușan, *In vino veritas.* London, 304–317.
- Dibelius, M./Conzelmann, H., 1966. *Die Pastoralbriefe.* HNT 13. Tübingen.
- Führer, T., 2009. Alter und Sexualität. Die Stimme der alternden Frau in der horazischen Lyrik. D. Elm, *Alterstopoi. Das Wissen von den Lebensaltern in Literatur, Kunst und Theologie.* Berlin, 49–69.
- Gnilka, C., 1983. Art. Greisenalter. RAC 12, 995–1094.
- Hasler, V., 1978. *Die Briefe an Timotheus und Titus (Pastoralbriefe).* ZBK.NT 12. Zürich.
- Hieronymus, [1845]. *S. Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri commentariorum in epistolam ad Titum liber unus.* PL 26, 589–632.
- Holtzmann, J., 1880. *Die Pastoralbriefe kritisch und exegetisch behandelt.* Leipzig.
- Huijenga, A.B., 2013. *Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters. Philosophers of the Household.* NT.S 147. Leiden/Boston.
- Hutson, C.R., 2019. *First and Second Timothy and Titus.* Paideia. Grand Rapids.
- Janßen, M., 2019. *Corpus pastorale catholicum. Studien zu Komposition und Intention der Pastoralbriefe.* Habil. Göttingen.
- Johannes Chrysostomus, [1862]. *Sancti patris nostri Joannis chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani, in epistolam ad Titum commentarius.* PG 62, 663–700.
- Kleinschmidt, F., 2011. «Einer Frau Mann»/«eines Mannes Frau». Gemeinderegeln der Pastoralbriefe im Lichte religionsgeschichtlicher Forschung. M. Janßen, *Frühes Christentum und Religionsgeschichtliche Schule.* NTOA 95. Göttingen, 110–123.

- Kobel, E., 2021. Paulus πρεσβύτης. Der alternde Paulus im Kontext antiker Altersdiskurse. M. Cramer/P. Wick, Alter und Altern in der Bibel. Exegetische Perspektiven auf Altersdiskurse im Alten und Neuen Testamente. Stuttgart, 153–175.
- Kötting, B., 1957. Art. Digamos. RAC 3, 1016–1024.
- Krauter, S., 2021. Genderrollen in den Pastoralbriefen. Ein Experiment mit verschiedenen Lesestrategien. ThLZ 146, 375–388.
- LaFosse, M.T., 2017. Age Hierarchy and Social Networks among Urban Women in the Roman East. S.R. Huebner/G. Nathan, Mediterranean Families in Antiquity. Households, Extended Families, and Domestic Space. Chichester, 204–220.
- Lewy, H., 1929. Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Giessen.
- Lightman, M./Zeisel, W., 1977. Univira. An Example of Continuity and Change in Roman Society. Church History 46, 19–32.
- Malherbe, A., 2014. Medical Imagery in the Pastoral Epistles. A. Malherbe, Light from the Gentiles. Hellenistic Philosophy and Early Christianity. NT.S 150. Leiden/Boston, 117–134.
- Marshall, H.I., 1999. The Pastoral Epistles. ICC. Edinburgh.
- Mattia, M. di, 1996. Art. Alter. DNP 1, 556–559.
- Mayerhofer, M., 2021. Die lateinischen patristischen und mittelalterlichen Epheserkommentare. Untersuchungen zu ihrer Exegese und Ekklesiologie. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge 91. Münster.
- Merz, A., 2004. Die fiktive Selbstauslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe. NTOA 52. Göttingen/Fribourg.
- Musso, O., 1968. Anus ebria. Atene e Roma, 29–31.
- Oberlinner, L., 1996. Der Titusbrief. HThK. NT. Freiburg.
- Oeri, H.G., 1948. Der Typ der komischen Alten in der griechischen Komödie, seine Nachwirkungen und seine Herkunft. Basel.
- Pellikan, K., 1539. In omnes apostolicas epistolias, Pauli, Petri, Iacobi, Ioannis et Iudae D. Chuonradi Pellicani Tigurinae ecclesiae ministri commentarii. Zürich. Zentralbibliothek Zürich Shelf Mark: III B 14 | G.
- Ramelli, I.L.E., 2010. Theosebia: A Presbyter of the Catholic Church. Journal of Feminist Studies in Religion 26, 79–102.
- Richards, W.A., 2002. Difference and Distance in Post-Pauline Christianity. An Epistolary Analysis of the Pastoral. Studies in Biblical Literature 44. New York.
- Rosivach, V., 1994. Anus: Some Older Women in Latin Literature. The Classical World 88, 107–117.
- Schulze, C., 2002. Art. Alkoholkonsum. DNP 12/2, 889–892.
- Smit, P.-B., 2019. Supermen and Sissies. Masculinities in Titus and 1 Timothy. Journal for the Study of Paul and His Letters 9, 62–79.
- Spicq, C., *1969. Saint Paul: Les Épîtres Pastorales. Paris.
- Thomas von Aquin, [§1953]. Super epistolam S. Pauli lectura. Hg. v. R. Cai. Turin/Rom.
- Treusch, U., 2023. Spätmittelalterliche Paulus-Auslegung als Kontext und Verstehenshorizont reformatorischer Paulus-Exegese. S. Krauter/M. Nägele, Reformatorische Paulusauslegungen. HBE 5. Tübingen, 11–30.
- Wagener, U., 1994. Die Ordnung des «Haus des Gottes». Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe. WUNT II/65. Tübingen.
- Weidemann, H.-U., 2013. Engelsgleiche, Abstinente – und ein moderater Weintrinker. Asketische Sinnproduktion als literarische Technik im Lukasevangelium und im 1. Timotheusbrief. H.-U. Weidemann, Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses. NTOA 101. Göttingen, 21–68.

- 2014. Selbstbeherrschte Hausherren. Beobachtungen zur rhetorischen Funktion des Maskulinitätsideals in den Pastoralbriefen. R. Hoppe/M. Reichardt, Lukas – Paulus – Pastoralbriefe. SBS 230. Stuttgart, 271–301.
- 2016. Die Pastoralbriefe. ThR 81, 353–403.
- Weiser, A., 1989. Titus 2 als Gemeindeparänese. H. Merklein, Neues Testament und Ethik. Freiburg, 397–414.
- Winter, B.W., 2003. Roman Wives, Roman Widows. The Appearance of New Women and the Pauline Communities. Grand Rapids/Cambridge.
- Woyke, J., 2000. Die neutestamentlichen Haustafeln. Ein kritischer und konstruktiver Forschungsüberblick. SBS 184. Stuttgart.
- Yarbrough, R.W., 2018. The Letters to Timothy and Titus. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids/London.
- Zamfir, K., 2013. Men and Women in the Household of God. A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles. NTOA/StUNT 103. Göttingen.

Abstracts

In Tit 2,2-7a wird moralische Unterweisung nach Geschlecht und Alter spezifiziert dargeboten. Die massgeblichen Kommentare des 20. Jahrhunderts halten die Zuteilung der einzelnen paraenetischen Inhalte auf die Gruppen für mehr oder weniger zufällig. Sie werden entweder als traditionell oder als antihäretisch bzw. antiasketisch motiviert erklärt. Ausgehend von auslegungsgeschichtlichen Beobachtungen versucht dieser Beitrag, Tit 2,2-7a in antike Diskurse zum Thema Alter einzuordnen, und reflektiert, welche Auswirkungen eine solche Einordnung für die heutige theologische Relevanz des Textes hat.

In Titus 2:2-7a, moral instruction is presented specified according to gender and age. The authoritative commentaries of the 20th century consider the allocation of the individual paraenetic contents to the groups to be more or less random. They are explained either as traditional or as motivated by anti-heretic or anti-ascetic motives. Based on observations from the history of interpretation, this paper attempts to place Titus 2:2-7a in ancient discourses on the subject of age and reflects on the implications of such a classification for the theological relevance of the text today.

Stefan Krauter, Zürich