

Schwimmt nicht mit dem Strom (Röm 1,1–7; 12,1–8)

Impulse für eine Kirche der Vielfalt

»Ich ermutige euch, Geschwister: Verlasst euch auf Gottes Mitgefühl und bringt eure Körper als lebendige und heilige Gabe dar, an der Gott Freude hat. Das ist euer vernunftgemäßer Gottes-Dienst. Schwimmt nicht mit dem Strom, sondern macht euch frei von den Strukturen dieser Zeit, indem ihr euer Denken erneuert. Dann wird euch deutlich, was Gott will: das Gute, das was Gott Freude macht, das Vollkommene.« (Röm 12,1–2)¹

Diese Ermutigung stammt von Paulus, mit ihr beginnt das zwölfte Kapitel des Briefs an die Gemeinde in Rom, in dem er die Vision der Gemeinde als Körper entfaltet, getragen von Gegenseitigkeit und Vielfalt – eine Vorstellung, die auch für die Kirche heute, die in der aktuellen gesellschaftlichen und kulturellen Umbruchsituation nach Perspektiven fragt, leitend sein kann. Wie in den aktuellen Debatten spielten auch Genderfragen in der Antike eine zentrale Rolle. Ausgehend von Beobachtungen zum Geschlechterverhältnis in der evangelischen Kirche in Deutschland heute soll danach gefragt werden, welche Impulse eine intersektionale imperiumskritische Lektüre des Briefs des Paulus an die Gemeinde in Rom für die gegenwärtige Diskussion bieten kann.

1. Roter Faden Geschlechtergerechtigkeit

Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί – so beginnt Paulus: Ich ermutige, tröste euch, rufe euch zu, ἀδελφοί [...]. Für das Miteinander der Menschen macht es viel aus, ob die Schwestern dabei sind oder nicht, auch ob sie explizit angesprochen werden oder nur in der Anrede »Brüder« mitgemeint

¹ Vgl. Bibel in gerechter Sprache: <www.bibel-in-gerechter-sprache.de>.

sind. Sprachlich und ekklesiologisch ist die Übersetzung »Geschwister« bzw. Brüder und Schwestern zwingend, denn Frauen waren in den paulinischen Gemeinden selbstverständlich präsent und hatten wichtige Funktionen inne (vgl. u. a. Röm 16,1–16). Für die Gestalt der Kirche sind in allen Epochen Geschlechterfragen von zentraler Bedeutung. Oft sind es Frauen, die Basisbewegungen tragen und Transformationsprozesse anstoßen, in hierarchischen Strukturen, Leitungspositionen und Ämtern dann jedoch unterrepräsentiert sind. Der Titel der Tagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie, deren Beiträge in diesem Band dokumentiert werden, weist auf die bewegende Kraft des Geistes, die Kirche immer wieder wandelt und erneuert, auf die Aufbrüche und Visionen, die die Veränderungen voranbringen. Der Tagungsort Leipzig lenkt den Blick auf die Herausforderung und die Brisanz zunehmender Säkularisierung, die hier weiter vorangeschritten ist als in den meisten westlichen Landeskirchen und erinnert zugleich an die friedliche Revolution in der DDR vor dreißig Jahren und deren Auswirkungen für Gesellschaft und Kirche.

Mit dem Herbst 1989 verbinden sich die Bilder von großen Demonstrationen in Berlin, Leipzig und anderen DDR-Städten. Nachdem am 8. November das gesamte Politbüro des Zentralkomitees der SED zurückgetreten war und ein weitgehendes neues Reisegesetz verabschiedet wurde, versammelten sich am 9. November immer mehr DDR-Bürger/Bürgerinnen am Grenzübergang Bornholmer Straße in Berlin und forderten die Öffnung der Grenze. Zeitgleich tagte die 7. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) vom 5.–10. November in Bad Krozingen, einem kleinen Ort im Südschwarzwald. Die weitreichenden Beschlüsse, die dort und ein Jahr später auf der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR in Leipzig zur »Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche« gefasst wurden, haben in den letzten drei Jahrzehnten die evangelische Kirche in Deutschland maßgeblich verändert. Die Nachwirkungen dieser beiden scheinbar zufällig zeitgleichen Ereignisse spinnen einen roten Faden durch die gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen der letzten dreißig Jahre, der diese durch die Forderung nach Gerechtigkeit eng miteinander verknüpft. Freiheit, soziale Gerechtigkeit und Geschlechtergerechtigkeit gehören substantiell zusammen und beschreiben die Dynamik eines umfassenden Transformationsprozesses, dessen Konfliktpotentiale auch gegenwärtig wieder offen zutage treten.

Die Synode in Bad Krozingen 1989 fasste einen ehrgeizigen Beschluss, nämlich die Selbstverpflichtung, in allen Gremien eine Frauenquote von 40 Prozent zu erreichen, der dann auch 1990 von der Leipziger Synode aufgegriffen wurde. Zunächst haben die Synodenmitglieder ihre Vision einer veränderten Kirche beschrieben: »Wir wollen, dass Wirklichkeit, Erfahrung und Fähigkeiten von Frauen in Kirche und Theologie künftig ebenso zur Geltung kommen wie die von Männern. Die gleiche geistliche Begabung von Männern und Frauen muss im Leben der Kirche anschaulich werden und im Gemeindeaufbau zum Ausdruck kommen. Frauen und Männer sollen einander ergänzen und sich wechselseitig bereichern (Röm 12,2 f.; 1 Kor 12,12 ff.).«² Diese theologische Einsicht sollte auch strukturell etwas verändern, Frauen sollten fortan in Leitungspositionen und Entscheidungsprozessen vermehrt beteiligt sein. Aus den weiteren Ausführungen wird deutlich, dass die Beschlüsse in Bad Krozingen keinesfalls spontan aus der Situation erwachsen sind. Es gingen ihnen jahrzehntelange Kämpfe und ein Engagement von Frauen in der Kirche voraus – an der Basis und von denen, die seit 1978 nun in fast allen Landeskirchen rechtlich gleichgestellt in den Pfarrämtern tätig waren.³ Der Prozess der Teilhabe sollte grundsätzlich zur Transformation hierarchischer kirchlicher Strukturen beitragen: »Die verstärkte Mitwirkung von Frauen in den Leitungsgremien kann helfen, hierarchische Strukturen in der Kirche abzubauen, und daran erinnern, dass gerade in der Gemeinde kritischer Maßstab für die von Männern oder Frauen ausgeübte Macht nicht das Herrschen übereinander, sondern der gegenseitige Dienst ist.«⁴ Hier werden die zu dieser Zeit gängigen Geschlechterklischees sichtbar: Frauen stehen für den Dienst in Gegenseitigkeit, Männer für das Herrschen übereinander. Immerhin wird versucht, diese Stereotype produktiv aufzubrechen, um einen grundlegenden Veränderungsprozess mit dem Ziel, mehr

2 EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hrsg.), Berichte über die Tagungen der Synode der EKD 43, Bad Krozingen 1989: Bericht über die 6. Tagung der 7. Synode, 5. bis 10. November 1989, Hannover 1990, 9–10.

3 Zu den Beschlüssen vgl. KUHLMANN, HELGA, Gemeinschaft von Frauen und Männern in der »Kirche der Freiheit«? Die Impulse von Bad Krozingen (1989) und das »Impulspapier« des Rates der EKD, in: Konvent evangelischer Theologinnen in der Bundesrepublik Deutschland e.V. (Hrsg.), Theologinnen 22, Dortmund 2009, 7–22.

4 Ebd., 15.

Gerechtigkeit in der Kirche zu schaffen, anzustoßen. Hervorgehoben wird die Notwendigkeit, eine »frauengerechte« Sprache zu entwickeln.⁵ Das Ziel der Quote von 40 Prozent Frauenanteil in Leitungs- und Beratungsgremien sowie in Einrichtungen und Werken sollte in zehn Jahren erreicht werden.

In den Folgejahren ist vieles in Bewegung gekommen, u.a. wurde das Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD (FSBZ) in Gelnhausen gegründet, aus dem 2013 das Studienzentrum der EKD für Genderfragen hervorging. Viele Landeskirchen haben eigene Prozesse zur Gleichstellung, für die Entwicklung gerechter Sprache in Liturgie und Verwaltung eingeleitet und Projekte zur Förderung feministischer Theologien initiiert, wie u.a. die Einrichtung von Professuren für Feministische Theologie / Theologische Geschlechterforschung an den Kirchlichen Hochschulen Neuendettelsau und Wuppertal/Bethel. Der 2015 veröffentlichte Gleichstellungsatlas der EKD zeigt jedoch, dass die EKD-Synode aktuell mehr oder weniger das einzige größere kirchliche Gremium ist, das die Zielvorgabe von 40 Prozent Frauenanteil erreicht hat.⁶ Die Repräsentanz von Frauen im Pfarramt betrug 2013 knapp über 33 Prozent (aktuell sind es ca. 40 Prozent). Aber schon in der nächsten Leitungsebene sind es nur noch ca. 20 Prozent, was ungefähr dem Anteil von Männern im Ehrenamt entspricht ... Kirchenleitung ist also immer noch ein Männerberuf und das Ehrenamt ist weiblich – 30 Jahre nach den Beschlüssen von Bad Krozingen und Leipzig. Nur langsam wird den Kirchen die Relevanz von Genderkompetenz in der Gemeindeleitung und theologischen Ausbildung bewusst. Im Kontext geschlechterbewusster Theologien wird aus verschiedenen Perspektiven an einer Pastoraltheologie der Vielfalt gearbeitet, die den gesellschaftlichen Geschlechterrollenwandel der letzten Jahrzehnte und die damit einhergehende strukturelle Vielfalt reflektiert.⁷ Der Umgang mit Diversität ist zu einem neuen forschungsleitenden Paradigma

5 Vgl. ebd., 16.

6 Vgl. Atlas zur Gleichstellung von Frauen und Männern in der evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover 2015.

7 Vgl. MANTEI, SIMONE, Neue Vielfalt – Problem oder Potenzial? Auswirkungen des Geschlechterrollenwandels auf Wirklichkeit und Verständnis des Pfarrberufs, in: DIES./REGINA SOMMER/ULRIKE WAGNER-RAU (Hrsg.), Geschlechterverhältnisse und Pfarrberuf im Wandel. Irritationen, Analysen und Forschungsperspektiven, Stuttgart 2013, 15–34.

geworden. Im Blick sind dabei u.a. die Entwicklung pastoraler Identität in der Vielfalt der Lebensbezüge und das Konzept Pfarrhaus als Schutz- und Freiraum für unterschiedliche Lebensentwürfe.⁸ Über die Bedeutung von Geschlechterfragen in den gesellschaftlichen Transformationsprozessen nach 1989 und die Fragen nach Männlichkeitsbildern in den zurzeit erstarkenden rechtspopulistischen Bewegungen wird erst seit kurzem auch in einer größeren Öffentlichkeit diskutiert.⁹

2. »da ist nicht männlich und weiblich [...]« (Gal 3,28)

Ein wichtiges Ergebnis geschlechterbewusster Exegese ist es, dass Genderfragen und damit verbundene Vorstellungen von Macht und Herrschaft nicht erst heute an die biblischen Schriften herangetragen werden, sondern bereits in diesen kritisch reflektiert werden.¹⁰ Texte des Neuen Testaments spiegeln an vielen Stellen die Auseinandersetzung mit römischer Herrschaftsideologie und deren Konzepten von Macht und Identität wider. Deutlich wird das u.a. in der Taufformel, die Paulus in Gal 3,28 wiedergibt: »Da ist nicht jüdisch noch griechisch, da ist nicht versklavt noch frei, da ist nicht männlich und weiblich: denn alle seid ihr einzig-einig im Messias Jesus.« Ein Blick auf die Gesellschaft in den römischen Provinzen und Städten des Imperiums zeigt, dass dieser Grundsatz außergewöhnlich

8 Vgl. SÖDERBLOM, KERSTIN, Lebensformen im Pfarramt, in: DIES./REGINA SOMMER/ULRIKE WAGNER-RAU (Hrsg.), Geschlechterverhältnisse und Pfarrberuf im Wandel. Irritationen, Analysen und Forschungsperspektiven, Stuttgart 2013, 135–146.

9 Vgl. u.a. CHRISTINE WIMBAUER/MONA MOTAKEF/JULIA TESCHLADE, Prekäre Selbstverständlichkeiten. Neun prekarisierungstheoretische Thesen zu Diskursen gegen Gleichstellungspolitik und Geschlechterforschung, in: SABINE HARK/PAULA-IRENE VILLA (Hrsg.), Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld 2015, 41–57.

10 Zur aktuellen Diskussion vgl. z.B. JENNIFER LARSON, Paul's Masculinity, in: JBL 123/1 (2004) 85–97; MOISÉS MAYORDOMO, Konstruktionen von Männlichkeit in der Antike und der paulinischen Korintherkorrespondenz, in: Ev. Theol. 68/2 (2008) 99–115. DAVINA C. LOPEZ, Apostle to the Conquered. Reimagining Paul's Mission, Minneapolis 2008; BRIGITTE KAHL, Nicht mehr männlich? Gal 3,28 und das Streitfeld Maskulinität, in: Paulus: umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre; CLAUDIA JANSSEN/LUISE SCHOTTROFF/BEATE WEHN (Hrsg.), Gütersloh 2001, 129–145.

war, denn Macht und Einfluss in der römischen Gesellschaft waren abhängig von ethnischer Herkunft, rechtlichem Status und Geschlecht, mit dem freien römischen Mann an der Spitze der Hierarchie. Die Konstruktion hegemonialer Männlichkeit bildete im antiken Kontext eine zentrale gesellschaftskonstituierende Kategorie.¹¹ Denn Geschlecht wurde nicht nur biologisch über körperliche Geschlechtsmerkmale, sondern darüber hinaus auch über gesellschaftliche Abgrenzungen bestimmt. Medizinhistorische Studien zeigen, dass bis ins 17. Jh. hinein von einer biologischen Ein-Geschlechtlichkeit ausgegangen wurde. Mannsein und Frausein wurden anatomisch analog gedacht und mussten deshalb gesellschaftlich umso deutlicher abgegrenzt werden: durch den sozialen Rang, die Herkunft und kulturelle Rolle. »Es gab viele soziale Geschlechter [*gender*], aber nur ein einziges, anpassungsfähiges biologisches Geschlecht [*sex*].«¹² In seiner Analyse der Annalen des Tacitus zeigt der Historiker Thomas Späth, dass in diesem Werk soziale Faktoren für die Konstruktion hegemonialer Männlichkeit entscheidend sind: »Die Definition von Männlichkeit ist eine Festlegung von Abstufungen [...] ist eine gewertete Abstufung, ist eine Hierarchie.«¹³ Die Männlichkeit römischer Männer messe sich an ihrer sozialen Rolle und an ihrer Stellung in der Familie. So sei der *pater familias* das Modell von Männlichkeit schlechthin, auch über den häuslichen Bereich hinaus. Macht zu besitzen und auszuüben sei das zentrale Merkmal von Männlichkeit, aber nicht jeder Mann habe sie deshalb natürlicherweise: Ein Mann muss eine Machtposition erringen und sie verteidigen, sie ist ihm nicht allein mit der Biologie gegeben.¹⁴ Sozial konstruierte Männlichkeit bildet demzufolge in der griechisch-römischen Antike eine zentrale Kategorie zur Deutung der Wirklichkeit.¹⁵

11 Zur Definition von Männlichkeit(en) und zum Begriff »hegemoniale Männlichkeit« vgl. RAEWYN CONNELL, *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, Wiesbaden 2015, 119–141; PIERRE-BOURDIEU, *Die männliche Herrschaft*, Frankfurt/Main 2005.

12 THOMAS LAQUEUR, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, München 1996, 49.

13 THOMAS SPÄTH, *Männlichkeit und Weiblichkeit bei Tacitus. Zur Konstruktion der Geschlechter in der römischen Kaiserzeit*, Frankfurt/ New York 1994, 306.

14 Vgl. SPÄTH, *Tacitus*, 313f.

15 Vgl. dazu auch MAYORDOMO, *Konstruktionen*, 99–115.

Gal 3,28 bietet in Kurzform die Vision eines anderen Miteinanders in der Gruppe von Menschen, die ihre Identität »in Christus« hat, die sich als Körper des Messias Jesus versteht. Die neutestamentlichen Schriften bieten eine Vielzahl von Gegenbildern zur römischen Herrschafts- und Geschlechterideologie und zeigen die Beziehungskultur von Gemeinschaften gleichrangiger Menschen. Getragen von der Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit, die jedem Menschen die gleiche Würde verleiht, hatte der Leitsatz auch Konsequenzen im konkreten Miteinander. Auch Leitungsaufgaben wurden in den Gemeinden geteilt und dabei wurde – nicht anders als heute – um die Verteilung von Macht im Geschlechterverhältnis gerungen.

Zur Analyse dieser patriarchalen gesellschaftlichen Hierarchien und der darin eingeschriebenen Geschlechterkonstruktionen, hat die feministische Theologin Elisabeth Schüssler Fiorenza seit den 1980er Jahren das Konzept der Patriarchatsanalyse bzw. Kyriarchatsanalyse entworfen und dieses nun in Auseinandersetzung mit aktuellen intersektionalen und postkolonialen Theorien weiterentwickelt. Nach Elisabeth Schüssler Fiorenza versteht eine kritische, intersektionale, entkolonialisierende, feministische Analytik Kyriarchat als ein heuristisches Konzept, »mit dessen Hilfe sich die multiplikativen Interaktionen von Gender, ›Rasse‹, Klasse und imperialen Strukturen ebenso erforschen lassen wie ihre diskursiven Ein- und ideologischen Fortschreibungen.«¹⁶ In diesem Vorgehen bezieht sie sich auf das Konzept der Intersektionalität, das bereits 1989 von der Juristin Kimberlé Crenshaw entwickelt wurde, um die verschiedenen Kategorien, die Marginalisierung und Diskriminierung begründen, zusammen zu schauen und deren Wechselwirkungen analysieren zu können.¹⁷ Es basiert auf der Einsicht, dass soziale Kategorien wie Gender, Hautfarbe (engl. *race*), Ethnizität, Klasse, Alter, Behinderung etc. nicht isoliert vonei-

16 ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *Zwischen Bewegung und Akademie: Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert*, in: ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA/RENATE JOST (Hrsg.), *Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2015, 13–29: 24.

17 KIMBERLÉ CRENSHAW, *Das Zusammenrücken von Race und Gender ins Zentrum rücken. Eine Schwarze feministische Kritik des Antidiskriminierungsdogmas, der feministischen Theorie und antirassistischer Politiken (1989)*, in: NATASHA A. KELLY (Hrsg.), *Schwarzer Feminismus. Grundlagentexte*, Münster 2019, 145–186.

nander wirken, sondern in ihrer Bedeutung und ihren Konsequenzen eng miteinander verwoben sind, sich wie auf einer Kreuzung (engl. *intersection*) treffen. Der Fokus liegt dabei auf dem gleichzeitigen Zusammenwirken von sozialen Ungleichheiten, die sich in ihren Auswirkungen oftmals potenzieren.¹⁸

Für die Auslegung der paulinischen Briefe und deren Gemeindegemeindekonzeption ist das Konzept der Intersektionalität von grundlegender Bedeutung, denn es ermöglicht, die vielfältigen Aspekte des gesellschaftlichen und politischen Kontextes, in dem sie verortet sind, zu analysieren. Dazu zählen maßgeblich die Kategorien ethnische Herkunft, rechtlicher Status und Geschlecht, wie sie in Gal 3,28 explizit genannt werden. Weitere wichtige Impulse bietet die sozialgeschichtliche imperiumskritische Bibelauslegung, die sich in den letzten Jahrzehnten unter der Überschrift »Paul and Empire« international entwickelt hat. Diese interpretiert die neutestamentlichen Texte vor dem Hintergrund des Römischen Reiches, im Blick auf Konflikte um Anpassung und Widerstand.¹⁹ Sie baut auf den Erkenntnissen der New Perspective on Paul auf, die Paulus und die von ihm gegründeten Gemeinden als Teil eines vielfältigen Judentums dieser Zeit versteht.²⁰ In der Exegese greift sie methodisch (kultur- und literaturwissenschaftliche) Ansätze postkolonialer Theorien auf, die untersuchen, wie sich Kulturen durch die Kolonisation und Besatzung verändert haben, wie sie sich angepasst, aber auch, welche Widerstandsformen sie entwickelt haben.²¹

18 Vgl. KATHARINA WALGENBACH, Gender als interdependente Kategorie, in: DIES., GABRIELE DIETZE/ANTJE HORNSCHIED/KERSTIN PALM, Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität, Opladen 2007.

19 Vgl. EKKEHARD W. STEGEMANN, Anpassung und Widerstand. Anmerkungen zu einer neuen imperiumskritischen Lektüre des Paulus, in: *KuI* 29/1 (2014), 4–17.

20 Vgl. IVANA BENDIK, Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die »New Perspective on Paul«, Stuttgart 2010.

21 Vgl. RICHARD A. HORSLEY (ed.), *Paul and the Imperial Order*, Harrisburg 2004.

3. Aushandlungsprozesse zwischen Anpassung und Widerstand

Das Leben der Gemeinden im Imperium Romanum war vielfältig, das wird aus den neutestamentlichen Schriften deutlich. Oft waren die Grenzen zwischen Assimilation und Distanz zur umgebenden Kultur nicht eindeutig, vielmehr ist von vieldimensionalen dynamischen Prozessen im Alltag auszugehen.²² Zwischen »Anpassung und Widerstand« lagen vielfältige Akte des Aushandelns zwischen den vielfältigen Facetten der römischen Welt, wie es seit jeher zur Diasporaidentität von Juden und Jüdinnen gehörte. Auch in Judäa gab es diese oft sogar unbewussten Anpassungsprozesse neben offenem Widerstand gegen Einflüsse römisch-hellenistischer Kultur.²³ Die Bedeutung von Mehrsprachigkeit für diesen kulturellen Austausch behandelt die Studie von Kathy Ehrensperger »Paul at the Crossroad of Cultures«, in der sie das Spannungsfeld zwischen ethnischer, religiöser und linguistischer Identität aufzeigt. Sie versteht Paulus als Übersetzer auf der Schnittstelle zwischen verschiedenen Sprachen und Kulturen, der in einem Zwischenraum agiere:

»The ›space between‹ is not an identity space, not a location of identity; it is a space at the crossroads where people from different nations, cultures, languages and traditions of belonging meet. In their encounter, in a process of theologizing translation, the meaning of Christ is being negotiated.«²⁴

Exegetische Entwürfe, die sich im Kontext imperiumskritischer Bibelauslegung mit Schriften des Paulus beschäftigen, beziehen sich methodisch vielfach auf postkoloniale literaturwissenschaftliche Theorien, u.a. Theorie der Mimikry, die auf den Literaturwissenschaftler Homi K. Bhabha zurückgeht. Mit dem Begriff »Mimikry« beschreibt dieser eine Form der partiellen Anpassung der Kolonisierten an die Herrschenden, die dem

22 Vgl. dazu ESTHER KOBEL, Paulus als interkultureller Vermittler. Eine Studie zur kulturellen Positionierung des Apostels der Völker, Leiden u. a. 2019.

23 Vgl. dazu die Artikel in dem Sammelband: CATHERINE HEZSER (ed.), The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine, Oxford 2010.

24 KATHY EHRENSPERGER, Paul at the Crossroads of Cultures – Theologizing in the Space-Between, London/New York 2013, 222.

eigenen Schutz, zugleich aber auch als kulturelle Tarnung diene und der unterdrückten Gruppe Handlungsspielräume und Möglichkeiten des Widerstands eröffne. Es wird ein Verhalten, eine kulturelle Eigenschaft nachgeahmt, aber leicht verändert – so dass sie widerständig wird.²⁵ Schon Adolf Deissmann hat Anfang des 20. Jh. das Phänomen wahrgenommen, dass aus der römischen Herrschaftsideologie stammende Begriffe im Neuen Testament aufgenommen und mit einer neuen Bedeutung versehen werden.²⁶ Postkoloniale Theorien helfen, diese Beobachtungen noch einmal neu einordnen und deuten zu können, als subversive Untertöne in Texten, »hidden transcripts«, die auf eine kritische Haltung und widerständige Praxis hinweisen.²⁷

4. *Hidden transcripts im Präskript des Briefs an die Gemeinde in Rom (Röm 1,1–7)*

Im Folgenden sollen diese hidden transcripts, die versteckten imperiumskritischen Untertöne am Beispiel einzelner Verse des Präskripts des Briefs an die Gemeinden in Rom aufgezeigt werden, um deutlich zu machen, in welcher politisch und gesellschaftlich heiklen Situation sich die Gemeinde befindet und wie Paulus mit ihr kommuniziert.²⁸

»Paulus, Sklave des Messias Jesus, zum Gesandten/Apostel berufen, ausgesondert, die Freudenbotschaft/das Evangelium Gottes zu bringen.«
(Röm 1,1)

25 Vgl. JOSEPH A. MARCHAL, *The Politics of Heaven. Women, Gender, and Empire in the Study of Paul*, Minneapolis 2008, 59–90; ANDREAS NEHRING / SIMON WIESGICKL, *Postkoloniale Interpretationen biblischer Texte*, in: VF 2 (2013) 150–157.

26 Vgl. ADOLF DEISSMANN, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1909.

27 Vgl. NEIL ELLIOTT, *Strategies of Resistance and Hidden Transcripts in the Pauline Communities*, in: RICHARD HORSLEY (Hrsg.), *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance*, *Semeia Studies* 48, Atlanta 2004, 97–122.

28 Zum Folgenden vgl. CLAUDIA JANSSEN, *Auslegungsgemeinschaften. Messianisch die Tora lesen (Röm 1,1–7)*, in: RAINER KESSLER/CARSTEN JOCHUM BORTFELD (Hrsg.), *Schriftgemäß. Die Bibel in den Konflikten der Zeit*, Gütersloh 2015, 183–205.

Paulus beginnt mit der Darstellung seines Auftrags, zu dem er sich berufen sieht: das Evangelium Gottes zu verkünden. Er nennt sich δοῦλος, Sklave, um seine Beziehung zum Messias zu beschreiben. Zum einen klingt in dieser Bezeichnung die diplomatische Sprache eines antiken Briefformulars an. Auch römische Offizielle bezeichneten sich als »Sklaven« oder »Gesandte« des Kaisers, sie verfügten über eine gewisse Machtfülle, auch diejenigen, die rechtlich unfrei waren.²⁹ Zugleich ist »Sklave/Knecht« auch die Selbstbezeichnung der Prophet*innen und anderer besonderer Gestalten biblischer Geschichte, die damit ihre besondere Gottesbeziehung zum Ausdruck bringen.³⁰ Viele deutsche Übersetzungen geben auch in Röm 1,1 δοῦλος mit »Knecht« oder »Diener« wieder und sehen darin einen in biblischer Tradition stehenden Ehrentitel. Auch wenn Paulus beabsichtigt haben sollte, sich in diese Reihe besonderer biblischer Gestalten zu stellen, so hatte δοῦλος in der sozialen Realität einer großen antiken Stadt wie Rom oder Korinth, wo er sich zur Zeit der Abfassung des Briefs aufhielt, keinen ehrenvollen Klang. Hier gehörte Sklaverei zum Alltag. Auch an anderer Stelle wird deutlich, dass Paulus diesen sozial und rechtlich niedrigen Status im Blick hat, wenn er seinen Dienst am Evangelium und den damit verbundenen Verzicht auf seine Rechte als Sklavendienst beschreibt (1 Kor 9,19 ff.; 2 Kor 4,5).³¹ Δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ bedeutet demnach, dass Paulus dem Messias Jesus gehört und in seinem Auftrag spricht. Christus Jesus wird hier nicht als Eigenname verstanden, sondern als Bekenntnis, dass Jesus der Gesalbte des jüdischen Volkes ist und damit für eine den gegenwärtigen Herrschaftsverhältnissen kritisch gegenüberstehende prophetisch-messianische Botschaft steht. Dieser Hinweis war nicht nur innerjüdisch verständlich, auch römische Quellen zeigen, dass die Bezeichnung Christos/Messias bekannt war und Menschen, die so bezeichnet wurden und auch solche, die zur Anhängerschaft gehörten, mit Verfolgung zu rechnen hatten.³² Vor dem Hintergrund dieser Situation wird deutlich, dass Paulus bereits mit den ersten Worten des Briefes ein

29 Belege bei ROBERT JEWETT, *Romans. A Commentary*, Minneapolis 2007, 96–97; 100–101; vgl. auch bereits DEISSMANN, *Licht*, 286.

30 Vgl. Jes 7,25; 25,4; Am 3,7; Ps 77,70 LXX; 1 QpHab 2,8–9; 7,5; 1QH 1,3; 4. Esra 1,32; 2,1.18.

31 Vgl. KOBEL, *Vermittler*, 122f.

32 Vgl. E. MARY SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*, Lei-

seinen Adressaten verständliches Signal setzt, wie sein Schreiben zu verstehen ist. Auch wenn er an keiner Stelle des Briefes explizit den Kaiser nennt oder eine offen politische Kritik am römischen Herrschaftssystem äußert, wird deutlich, dass er deren imperiale Propaganda kennt und subversiv unterläuft.

Paulus' zweite Selbstbezeichnung lautet ἀπόστολος. Auch »Apostel« bezeichnet zunächst keine rein religiöse Funktion, sondern meint im griechischen Sprachgebrauch den »Abgesandten«, allerdings wurde die Bezeichnung außerhalb des Neuen Testaments nicht häufig verwendet. Zentral für die Vorstellung des Apostelseins ist der Aspekt des Gesandtseins, weniger der einer Bevollmächtigung. Er versteht sich als κλητὸς ἀπόστολος, als Gesandter, der von Gott dazu »gerufen« wurde, um die gute Nachricht zu verkünden.³³ Das Wort εὐαγγέλιον nimmt zum einen alttestamentlichen Sprachgebrauch auf (vgl. Jes 52,7 LXX) und betont vor allem den eschatologischen Charakter der göttlichen Heilsbotschaft. Es wurde aber auch im griechisch-römischen Kontext verwendet u. a. im Kaiserkult. Hier bezeichnete es den Geburtstag des »göttlichen« Kaisers Augustus.³⁴ Für römische Ohren bedeutet diese Ankündigung ein deutliches Signal: die Botschaft von der Inthronisation eines neuen Herrschers. Der jüdische Philosoph Jakob Taubes hat die Provokation, die das gesamte Präskript durchzieht, in einer Vorlesung über den Brief an die Gemeinde in Rom treffend beschrieben: »Ich sitze da, lese den Text und denke: Ist der messias geworden, gerade nach Rom seine Verurteilung mitzuschreiben? Warum kündigt er gleich im Präskript seinen Anti-Cäsar an? Das ist doch ein Fund für den Zensor! Es ist also ein Universalismus, der aber die Erwählung Israels bedeutet [...].«³⁵

den 1981, Zur Verfolgung jüdischer messianischer Gruppen vgl. u. a. Sueton, Tiberius 36; Sueton, Claudius 25,4; Tacitus, Annalen 15.44.

33 Vgl. u. a. Jes 6,8; Jer 1,7; Ez 2,3.

34 Vgl. dazu bereits DEISSMANN, Licht, 276 f. In diesem Zusammenhang verweist er auf eine Inschrift aus Priene [OGIS II 458], die sich auf Kaiser Augustus bezieht (9 v. Chr.) und ein Papyrusfragment aus dem 3. Jh., das die Ernennung des G. Julius Verus Maximus zu Kaiser »*euangelion*« nennt.

35 JACOB TAUBES, Die politische Theologie des Paulus, herausgegeben von ALEIDA ASSMANN, 2. Aufl. München 1993, 2. Aufl. 1995, 38.

Am Ende des Präskripts konkretisiert Paulus diesen Auftrag noch einmal und weist erneut auf seine Berufung hin, die er als Gabe (χάρις) und Auftrag (ἀποστολή) versteht, im Namen des Messias Jesus zu wirken. Dann wendet er sich direkt an die Gemeinde, die er ebenfalls als be-/gerufen versteht:

»Durch ihn wurde uns die Gabe und der Auftrag zuteil, in seinem Namen zu bewirken, dass alle Völker auf Gott hören und vertrauen. Zu diesen gehört auch ihr, gerufen von Jesus, dem Messias. An alle Geliebten Gottes in Rom, gerufen, als heilige Geschwister zu leben: Unter euch wohne Gnade und Friede von Gott, unserem Vater, und von Jesus Christus, unserem Kyrios.« (Röm 1,5–7)

Sein Auftrag führt ihn zu den Völkern und beinhaltet für ihn, im Namen des Messias Jesus »Gehorsam des Glaubens/Vertrauens« (ὕπακοή πίστεως) bei allen Völkern zu bewirken. Auch πίστις gehört zu den Begriffen, die eine doppelte Botschaft transportieren: Zum einen bezeichnet er den Glauben an Gott, das Vertrauen darauf, dass Jesus der von Gott gesandte Messias ist und von ihm auferweckt wurde (V.3f.). Lat. *fides* ist in der römischen Kaiserideologie ein zentraler Begriff, der absolute Treue zum römischen Imperator und zum gesamten römischen Reich bedeutete. Ob sich »Hören / Gehorsam« und πίστις – Glauben/Vertrauen/Treue auf den Messias oder auf Gott bezieht, lässt sich sprachlich nicht eindeutig klären, deutlich wird jedoch: Sie bezieht sich nicht auf den Kaiser, dem dadurch die geforderte Loyalität verweigert wird. Sichtbar wird die weltumfassende Perspektive der Botschaft des Evangeliums Gottes, die sich an »alle« Völker richtet, deren Treue Gott und dem Messias Jesus gilt. Wer unter ἔθνος/pl. ἔθνη – »Volk« gefasst wird, hängt von der jeweiligen Perspektive ab: Aus jüdischer Sicht sind die ἔθνη die »anderen« Völker im gegenüber zu Israel, dem Volk Gottes (das meist λαός = *Volk* genannt wird). Aus römischer Sicht sind die ἔθνη die unterworfenen Völker inklusive Israel – die Barbaren im Gegensatz zum zivilisierten römischen Volk (*civitas*). Der globale Horizont des Bezugs auf »alle« Völker wurde vielfach konstatiert, oft jedoch auch mit antijüdischen Implikationen. Entweder wird angenommen, dass Paulus sich mit seinem Evangelium ausschließlich an nicht-jüdische Menschen wende und damit Israel als Gottesvolk ablöse oder Israel wird unter die ἔθνη gezählt und Paulus die Absicht zugeschrieben, sie zu

Christus »bekehren« zu wollen. Historisch ist zurzeit der Abfassung des Briefs an die Gemeinden in Rom davon auszugehen, dass die Adressaten des Paulus im jüdisch synagogalen Kontext der Stadt verortet waren und sich Menschen aus dem jüdischen Volk und Menschen anderer ethnischer Herkunft in den messianischen Gemeinden zusammenfanden. Im Verlauf des Briefs wird deutlich, dass er sich an beide Gruppen wendet und nicht nur an einige von ihnen. Deutlich ist aber, dass Paulus sich an *alle* Völker richtet und die Botschaft, dass der Gott Israels der Kyrios ist, im Gegenüber zum Anspruch Roms steht, die ganze bewohnte Welt unter die eigene Herrschaft gebracht zu haben.³⁶ Der abschließende Zuspruch bringt den Herrschaftswechsel, den die Menschen in den Gemeinden vollzogen haben, noch einmal deutlich auf den Punkt: »Unter euch wohne Gnade und Friede von Gott, unserem Vater, und von Jesus Christus, unserem Kyrios.« (V.7) Nun ihr Gott ist ihr »Vater« und nicht Zeus/Jupiter oder der »Vater des Vaterlandes« (gr.: πατήρ τῆς πατρίδος, lat: *pater patriae*), ein Titel der zuerst Augustus und dann fast allen weiteren Kaisern als Ehrentitel zugesprochen wurde.³⁷ Der Messias Jesus ist ihr »Herr« (κύριος) und nicht der Kaiser in Rom. Sie leben in Gottes Frieden und nicht in der Pax Romana.

Diese von postkolonialer Theorie geschulte Auslegung fordert zu einer grundlegend neuen hermeneutischen Reflexion aktueller Bibellektüre heraus. Brigitte Kahl fragt:

»Können wir uns eigentlich einen Paulus vorstellen, der noch nicht im Gegenüber von Juden und Christen, sondern von Juden und Heiden [Menschen aus den Völkern CJ] denkt? [...] Dessen ›Christsein‹ eine radikal-messianische Variante des Judentums vor der zweiten Tempelzerstörung darstellt? Je kritischer wir unsere poströmische, abendländisch-christliche Siebergeschichte aus der Perspektive der Verlierer lesen, desto eher könnte es uns gelingen, diese ›hermeneutische Schallmauer‹ zu durchdringen und Paulus neu verstehen zu lernen. Paulus – ein Jude, der für ein inklusives Judentum eintritt, in dem Juden, Jüdinnen und Menschen aus den Völkern einen Ort haben, an dem eine neue messianische Versöhnungs-

36 So formuliert es die Einleitung im Tatenbericht des AUGUSTUS (*res gestae*): »Taten des göttlichen Augustus, mit denen er den Erdkreis der Herrschaft des römischen Volkes unterworfen hat ...«.

37 Vgl. ANDREAS ALFÖLDI, *Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken*, Darmstadt 1971.

und Solidaritätspraxis ausgeübt wird. Diesen Völkerfrieden leben sie im Zeichen des Kreuzes und nicht im Zeichen des Kaisers!«³⁸

5. *Ich ermutige euch, Geschwister (Röm 12,1–8)*

Für die Frage nach der Gestaltung des Miteinanders der Menschen in den messianischen Gemeinden ist nun weiter zu fragen, wie diese aus eschatologischen Erwartungen und Visionen erwachsende Spannung von Anpassung und Widerstand an die römische Herrschaft auch das Geschlechterverhältnis geprägt hat. Ein Blick in das Kapitel 12 des Briefs an die Gemeinde in Rom kann darüber Auskunft geben, auch wenn – oder besser: weil dort keine geschlechtsspezifischen Unterscheidungen über die verschiedenen Begabungen und Funktionen gemacht werden.

»Ich ermutige euch, Geschwister: Verlasst euch auf Gottes Mitgefühl und bringt eure Körper als lebendige und heilige Gabe dar, an der Gott Freude hat. Das ist euer vernunftgemäßer Gottes-Dienst.« (Röm 12,1)

Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί. »Ich ermahne euch« (so Luther 2017) oder: »ich ermutige euch«, sind jeweils korrekte Wiedergaben der griechischen Wörter. Aber sie klingen vollkommen anders, erzeugen andere innere Bilder. Ermahnt oder ermutigt Paulus hier die Geschwister in Rom? Das Wort παρακαλέω kann beides und mehr heißen: herbeirufen, einladen, trösten, gut zureden ... In antiker Korrespondenz findet es sich in Zusammenhängen, in denen zur Kooperation eingeladen werden soll, ohne paternalistischen oder befehlenden Unterton. Auch in der LXX wird es als mitfühlender Beziehungsbegriff (Jes 22,4; 35,4 u.ö.) verwendet.³⁹ Paulus versteht sich als Bruder unter vielen Geschwistern, die sich für das Evangelium einsetzen und ihren Alltag nach der Tora Gottes gestalten wollen. Er will trösten und ermutigen. Der griechische Text der Paulusbriefe kennt die

38 BRIGITTE KAHL, Der Brief an die Gemeinde in Galatien. Vom Unbehagen der Geschlechter und anderen Problemen des Andersseins, in: Kompendium Feministische Bibelauslegung, Luise Schottroff/ Marie-Theres Wacker (Hrsg.), Gütersloh 1998, 604.

39 Vgl. KATHY EHRENSPERGER, Paul and the Dynamics of Power. Communication and Interaction in the Early Christ Movement, London/ New York 2009, 174–178.

autoritäre Apostelsprache nicht. Sie findet sich erst in späteren Übersetzungen, die seine Macht und Autorität betonen wollen.

Die Übersetzung »ermutigen« oder »trösten« schließt auch den Kontext neu auf, in den die Worte des Paulus hineinsprechen: Es braucht Mut, in Rom, in dieser Millionenstadt zu leben, dem Zentrum der Macht, in der Hauptstadt des Imperiums. Hier kommen Menschen aller Völker zusammen, der Reichtum der Welt fließt nach Rom. An der Spitze dieses mächtigen Reiches steht der römische Kaiser, der Vater des Vaterlandes, der Retter, der Garant des römischen Friedens, der Pax Romana. Als Paulus seinen Brief an die Gemeinde in Rom schreibt, ist vermutlich Nero an der Macht, der Claudius als Kaiser abgelöst hat.⁴⁰ Nach Paulus' Einschätzung ist die Situation günstig, sich jetzt auf den Weg nach Spanien zu machen und einen Zwischenhalt in Rom einzulegen. Dass er um die anhaltende Gefahr weiß, wird aus vielen Hinweisen im Brief an die Gemeinde in Rom sichtbar. Paulus versteht sich aber nicht als Einzelkämpfer, auch wenn die Auslegungstradition ihn oft so gesehen hat. In Röm 12 beschreibt er seine Vision einer Gemeinschaft gleichberechtigter Menschen, die miteinander auf dem Weg sind, die sich unterstützen, ermutigen und trösten (vgl. Röm 12,8). »Verlasst Euch auf Gottes Mitgefühl«, erinnert euch an Gottes Barmherzigkeitstaten, so schreibt er an die Menschen in Rom, Gott ist auf eurer Seite. Setzt Euch für Gott ein – mit Euren Körpern, als lebendige und heilige Gabe. Das ist euer Gottesdienst im Alltag der Welt:

»Schwimmt nicht mit dem Strom, sondern macht euch von den Strukturen dieser Zeit frei, indem ihr euer Denken erneuert. Dann wird euch deutlich, was Gott will: das Gute, das, was Gott Freude macht, das Vollkommene.«
(Röm 12,2)

»Schwimmt nicht mit dem Strom, sondern macht euch von den Strukturen dieser Zeit frei« – das griechischen Wort *συσχηματίζω* leitet sich von *σχῆμα* ab und bezieht sich nicht nur auf die äußere Erscheinung, sondern auf die ganze Person, die Identität, die hier angesprochen wird: Macht euch nicht dieser Zeit gleich, werdet nicht stromlinienförmig. »Lasst euch

40 Zur Situation in Rom vgl. NEIL ELLIOTT, Die Hoffnung der Armen in Schranken halten, in: Richard Horsley (Hrsg.), Die ersten Christen. Sozialgeschichte des Christentums 1, Gütersloh 2007, 205–226.

nicht gleichschalten« übersetzt Ernst Käsemann, der hier seine Erfahrungen mit dem Dritten Reich in die Deutung einfließen lässt.⁴¹ Dieser »Äon« greift nach den Menschen und zwingt sie zur Anpassung. Es sind die Strukturen dieser Zeit, gewaltförmige Erfahrungen, die die Menschen in ihre Ordnungen zwingen. In der Welt des Paulus waren die Erfahrungen der Ungerechtigkeit unter Menschen durch Armut, Versklavung und Rechtlosigkeit geprägt, vor allem auch die Orientierung an hegemonialer Männlichkeit, die Frauen, Kinder, Versklavte und Menschen aus nicht-römischen Völkern abwertete und entwürdigte. Paulus ermutigt die Menschen dazu, diese Sicht nicht zu verinnerlichen und im eigenen Handeln fortzuschreiben, sondern die Gewaltmechanismen zu analysieren, das eigene Denken zu erneuern und die Strukturen zumindest im Miteinander der Gemeinde zu verändern: »Hier ist nicht jüdisch noch griechisch, da ist nicht versklavt noch frei, da ist nicht männlich und weiblich: denn alle seid ihr einzig-einig im Messias Jesus.« (Gal 3,28). Er fordert sie auf, sich in ihrer Unterschiedlichkeit zusammenzuschließen und denkt im »Wir«, wenn er von einem widerständigen Leben »gegen den Strom« spricht. Denn auch er weiß um die Grenzen der Kraft jeder Einzelnen:

»Erfüllt von der Zuneigung Gottes, die mir geschenkt wurde, sage ich nun einer jeden und einem jeden von euch: Überfordert euch nicht bei dem, wofür ihr euch einsetzt, achtet auf eure Grenzen bei dem, was ihr vorhabt. Denn Gott hat jedem und jeder ein bestimmtes Maß an Kraft zugeteilt, Vertrauen zu leben.« (Röm 12,3)

Paulus verwendet hier ein Wortspiel, das im Deutschen kaum wiederzugeben ist, indem er ein und dasselbe griechische Wort (φρονέω: den Sinn richten auf, sich einsetzen für) mit leichten Abänderungen viermal einsetzt. Worauf sollen wir den Sinn richten, uns orientieren, wenn wir uns für Gott einsetzen? – das ist die Grundfrage, die er beantworten will. Die Übersetzung in der Lutherrevision 2017 lautet: »dass niemand mehr von sich halte als sich gebührt zu halten«, dass er »maßvoll von sich halte«. Nach dieser Deutung warnt Paulus also davor, zu überheblich zu werden,

41 Vgl. ERNST KÄSEMANN, Gottesdienst im Alltag der Welt (1960), in: Exegetische Versuche und Besinnungen: Auswahl, Göttingen 1986, 173–179.

das von Gott gesetzte Maß nicht zu überschreiten, sich zu mäßigen. In meiner Übersetzung gehe ich davon aus, dass das μέτρον πίστεως, das »Maß des Vertrauens«, eine heilsame Grenze bezeichnet: »Überfordert euch nicht bei dem, wofür ihr euch einsetzt«. Ein Leben gegen den Strom braucht einen langen Atem und das Vertrauen darauf, dass es andere auf dem Weg gibt. Es hilft allen, um im gemeinsamen Tun die Orientierung nicht zu verlieren, der menschliche Körper dient dafür als Vorbild:

»Denkt an unseren Körper. Er ist eine Einheit und besteht aus vielen Körperteilen, aber nicht jedes Teil hat dieselbe Aufgabe. So sind wir, obwohl wir viele sind, doch ein einziger Körper in der Gemeinschaft des Messias. Einzeln betrachtet sind wir Körperteile, die sich füreinander einsetzen.«
(Röm 12,4-5)

Der Körper spielt im ganzen Zusammenhang von Röm 12 eine besondere Rolle. In Vers 1 ermutigt Paulus dazu, die Körper Gott darzubringen: als lebendige und heilige Gabe, als θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν, an der Gott Freude hat. θυσία stammt aus der kultischen Sprache und gibt in der Septuaginta verschiedene hebräische Wörter wieder, die Gaben an Gott bezeichnen, die meist aus freudigem Anlass gegeben werden: als Dank für eine Geburt oder eine gute Ernte. σῶμα bezeichnet hier die ganze Existenz, das Leben und zugleich die konkreten Körper: Sie sind heilig, weil sie Gottes gute Gabe an die Menschen sind und weil sie wiederum als Gabe an Gott gegeben werden. Ein Kreislauf des Gebens, des Schenkens, des Dankens und der Freude wird sichtbar: Gott schenkt den Menschen die Körper, sie bringen diese Gott als freudige Gabe dar, und Gott freut sich über ihren Gottes-Dienst. Dieses positive Verständnis des Körpers ist der Schlüssel zum Verständnis dessen, was er unter Gemeinde versteht. Das führt er dann in den Versen 4-5 weiter aus: Wir, die vielen, sind ein Körper in Christus. Betont wird dabei das wechselseitige Verhältnis in Gegenseitigkeit, die Praxis der einzelnen Körperteile, die in Beziehung zu den anderen gesehen werden. Der Körper/das σῶμα ist hier in verschiedenen Aspekten angesprochen:

1. Der Blick richtet sich zuerst auf den menschlichen Körper mit seinen Körperteilen. Diese haben unterschiedliche Aufgaben und funktionieren unterschiedlich. Mit diesem Blick auf den eigenen Körper betont Paulus das Zusammenspiel zwischen der Einheit des Körpers auf der einen Seite

und seiner Vielfalt auf der anderen: Wir haben einen Körper, und der hat viele Organe, Arme, Beine, Augen etc. – das führt er in 1Kor 12,21–27 detailliert aus, zusammen bilden sie die Einheit Körper.

2. Im zweiten Teil seines Satzes verändert sich der Blick: Das σῶμα ist nicht mehr der einzelne menschliche Körper mit seinen vielen Körperteilen, sondern die Einheit des »Wir«, der vielen Körper in Christus. Die einzelnen menschlichen Körper sind nun μέλη – Körperteile, die einen Körper bilden: das σῶμα Χριστοῦ, den Auferstehungskörper des Messias. In 1Kor 12,27 sagt er das ausdrücklich: Ihr seid der Körper Christi: Ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ ... und einzeln gesehen jeweils ein Körperteil daran. Er sagt nicht: Ihr seid *wie* der Körper Christi, sondern ἐστε – ihr seid es. Mir ist die Übersetzung »Körper« für beide Größen wichtig, die mit σῶμα bezeichnet werden. Oft wird unterschieden zwischen menschlichen »Körpern« und dem »Leib« Christi, aber Paulus benutzt hier bewusst dasselbe Wort: Die vielen menschlichen Körper zusammen sind der eine messianische Körper.

In Röm 12,4 betont er, dass die Besonderheit der jeweiligen Körperteile darin besteht, dass sie etwas Unterschiedliches tun, das gilt auch für das σῶμα Χριστοῦ: Jede/jeder ist ein Körperteil, das in Beziehung zu den anderen eine wichtige Rolle spielt: εἷς ἀλλήλων μέλη – die Einzelnen sind Körperglieder in Beziehung zueinander. Paulus will damit die Frauen und Männer ermutigen, ihre eigenen Begabungen zu erkennen und wertzuschätzen, sie in Zusammenarbeit mit anderen einzusetzen: »Wir haben jeweils unterschiedliche Fähigkeiten, die uns in göttlicher Zuwendung geschenkt wurden.« (Verse 4–6 ...) so geht es dann weiter ... Wir zusammen sind ein Körper in der Gemeinschaft des Messias, ἰνὰ Christus, sagt Paulus.

In der antiken griechisch-römischen Literatur gibt es viele solcher Körper-Gleichnisse. Das bekannteste stammt aus einer Rede des Menenius Agrippa, die der römische Historiker Livius überliefert hat.⁴² Die Plebejer wollten sich nicht länger den Patriziern unterordnen. Menenius Agrippa bringt sie nun dazu, die herrschende politische Ordnung wieder zu akzeptieren: Wenn sich einzelne Glieder absondern und ihre Aufgabe nicht

42 Vgl. Livius II 32,7–33,1.

erfüllen, dann werde der ganze Körper entkräftet. Damit dient das Körper-Gleichnis dazu, gesellschaftliche Ungleichheit zu akzeptieren. Bei Paulus hat das Bild des Körpers eine andere Funktion. Es gibt keinen Kopf oder Magen, der über den Rest des Körpers herrscht – das ist auch nicht Christus. Christus ist der Körper. Und damit betont Paulus zugleich die Einheit dieses Körpers, der mehr ist als eine Metapher. Damit soll jede mögliche Hierarchiebildung innerhalb der Gemeinde ausgeschlossen werden. Zugleich drückt er damit aus, dass die Wirklichkeit, die Gegenwart des Christus, des Auferstandenen, in dieser Einheit erfahrbar ist.

»Wir haben jeweils unterschiedliche Fähigkeiten, die uns in göttlicher Zuwendung geschenkt wurden.« (Röm 12,6a)

Paulus sagt den Menschen, dass sie von Gott beschenkt wurden: mit göttlichem χάρισμα – oft übersetzt mit »Gnadengabe«. Es heißt im Griechischen zunächst einfach: Geschenk, Gabe. Gott hat die Menschen beschenkt κατὰ τὴν χάριν. Das griechische Wort χάρις gibt verschiedene hebräische Wörter wieder: *chesed* (hebr.) – Freundlichkeit, Güte, Zuwendung, Gnade; *chen* (hebr.) – Anmut, Wohlwollen, Wohltaten.⁴³ Die Charismen sind den Menschen dank göttlicher Zuwendung geschenkt. Dann folgt eine Aufzählung dieser Gaben und das, was mit ihnen bewirkt werden soll – in Vielfalt und Gegenseitigkeit (vgl. V.5):

»Wer die Gabe hat, prophetisch zu reden, nutze sie, um deutlich zu machen, welches Handeln dem Vertrauen auf Gott entspricht.

Wer die Gabe hat, für andere zu sorgen, nutze sie zum Wohl der Gemeinschaft.

Wer die Gabe hat zu lehren, nutze sie, um andere am Wissen teilhaben zu lassen.

Wer die Gabe hat zu trösten, nutze sie, um andere zu ermutigen.

Wer mit anderen teilt, sei aufrichtig dabei.

Wer eine Leitungsaufgabe übernimmt, fülle sie mit Begeisterung aus.

Wer solidarisch mit anderen lebt, soll es heiter tun.« (Röm 12,6b–8)

43 Vgl. JÜRGEN EBACH, Glossarartikel *chesed*, in: U. BAIL u. a. (Hrsg.), *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh ⁴2011, 1789–1790.

Diese radikal hierarchiekritische Vorstellung der Gemeinde als Körper ist eine wunderbare Vision und zugleich eine Ermutigung, sich auf ungewohnte Wege zu begeben und eine bleibende Herausforderung, Kirche immer wieder neu zu gestalten.