

Claudia Janssen

Aspekte einer feministischen Pauluslektüre

„hallo, ich habe da einmal eine brisante frage: eine befreundete pfarrerin darf in der kirche ihrer heimatgemeinde nicht predigen, weil sowohl pfarrer als auch kirchenvorstand der meinung sind: ‚das weib schweige in der gemeinde‘ und sich dabei auf 1kor 14,34 berufen. argumente, wie lukas 2,36 lassen sie nicht gelten. bitte um meinungen und fundierte! argumente. vielen lieben dank, hanna“

Diesen Eintrag hat Hanna am 3. Januar 2008 im Bibelforum der Internet-Seite www.2jesus.de gestellt. Dieser wurde dann in Folge kontrovers diskutiert. Dürfen Frauen predigen? Oder sollen sie sich ihren Männern unterordnen – sind Männer und Frauen gleichrangig oder verschieden? War Paulus besonders frauenfeindlich oder war seine Äußerung dem patriarchalen Kontext seiner Zeit geschuldet? Oder wollte er vielleicht nur besonders weitschweifige Frauen stoppen, die mit endlosen Zwischenfragen nerven, wie das bei Frauen eben „normal“ sei. So vermutet es der Diskussions Teilnehmer Abischai, der es auch in Ordnung findet, dass „Frauen, die oft durch ihre Tätigkeit mit Haushalt und Kindern nicht auf dem Laufenden sind, nicht mit Grundlagenfragen die Versammlung stören, sondern zu Hause ihre Männer fragen.“¹ Die Fragen, Argumente, Einschätzungen und zum Teil polemischen Äußerungen (die letzten Einträge wurden vom Moderator der Seite entfernt) erstaunen mich nicht, allerdings das Datum dieser Diskussion: 2008. Leben wir nicht längst post-Gender, im 3. Jahrtausend, in einer Zeit, in der Frauen und Männer gleichberechtigt sind? Sind die Ergebnisse der feministischen Theologie nicht längst „alte Hüte“ und theologisches Allgemeinut? Die Diskussion zwischen Hanna und Abischai hätte so auch schon vor über hundert Jahren stattgefunden haben können. Als Beitrag zu einer solchen Diskussion veröffentlichte die Frauenrechtlerin Elizabeth Cady-Stanton bereits 1895 „The Woman’s Bible“, ein Kommentarwerk zur Bibel, in dem sie für die Frauenbewegung wichtige Bibelstellen auflistete und kommentierte.² Ihre Perspektive war die Gleichheit der Geschlechter: Wo wird sie betont, wo übernehmen Frauen Führungsrollen, wo

¹ <http://www.2jesus.de/bibel-forum/stellung-der-frau-es-schweige-das-weib-t1268.html>. Diese Auffassung wird auch in wissenschaftlichen Auslegungen vertreten, vgl. z.B. Hans Windisch, Sinn und Geltung des apostolischen *Mulier taceat in ecclesia*, CW 44 (1930), 411–425 (419); Christian Wolff, Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Zweiter Teil, Kap. 8–16, ThHK 7/II, Berlin 1982, 143.

² Mehr Infos: http://en.wikipedia.org/wiki/The_Woman%27s_Bible

zeigen sie sich gebildet und als Lehrerinnen? Ab den 1970er Jahren wurden diese Anfänge feministischer Bibellektüre wieder aufgenommen und weiterentwickelt.³ Auch hier war die politische Frauenbewegung der Motor für die Entstehung feministisch-theologischer Bibellektüre. In dieser ersten Phase standen die großen Frauengestalten im Alten und Neuen Testament im Mittelpunkt des Interesses, der „frauenfreundliche“ Jesus wurde entdeckt⁴, Jesus, „der erste neue Mann“.⁵ Die zum Teil antijudaistischen Voraussetzungen, die diese Bücher mit der traditionellen Theologie teilten, wurden in Folge in der feministisch-theologischen Diskussion kritisiert und differenziert aufgearbeitet. Aber anders als die Gestalt Jesu, die immer wieder neu beleuchtet, sich nach Zeit und persönlicher theologischer Sichtweise veränderte, schien sich die Person des Paulus klar beschreiben zu lassen: Paulus wurde als Begründer der christlichen Kirche gesehen, in der sich die Unterordnung der Frauen mit Körper- und Sexualitätsfeindlichkeit verband. Die feministische Sicht des Paulus als Frauenfeind hatte ihre Basis vor allem in der Auslegungsgeschichte seiner Briefe. Paulus galt als unbestrittene Autorität, als Patriarch seiner Kirche, die er mit harter Hand und klaren Worten leitete – eine Identifikationsfigur für Kirchenführer und Theologen über viele Jahrhunderte. Der Ausspruch in 1 Kor 14,34: „das Weib schweige in der Gemeinde“ hat bis in unsere Gegenwart eine fatale Wirkungsgeschichte, ebenso wie seine Worte zur Homosexualität in Röm 1,26 f. (wie sich u. a. in vielen Internet-Foren schnell nachlesen lässt).

Aber entspricht dieses Bild tatsächlich dem historischen Paulus – oder ist es vielmehr ein Konstrukt interessengeleiteter herrschaftlicher Theologie, das es zu dekonstruieren gilt? In der feministischen Exegese, die sich seit den 1980er – 1990er Jahren ausdifferenzierte, entwickelten sich unterschiedliche Einschätzungen: So zählt Luise Schottroff die paulinischen Briefe wie die Texte der Evangelien zum Schatz der urchristlichen Überlieferung mit großem befreienden Potenzial, die zum „Liederbuch der Armen“ gehörten.⁶ Die in Costa Rica lehrende Neutestamentlerin Elsa Tamez versteht Paulus als „Autor im Plural“, der Alltagserfahrungen vieler Frauen und Männer

³ Vgl. Antje Schrupp, Hundert Jahre Woman's Bible (1895–1995), http://www.antjeschrupp.de/womens_bible.htm; Marie-Theres Wacker, Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen, in: Luise Schottroff/Silvia Schroer/Marie-Theres Wacker, Feministische Exegese. Forschungsberichte zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, 3–79.

⁴ Vgl. z.B. Elisabeth Moltmann-Wendel, Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus, Gütersloh 1980. Dieses Buch wurde trotz der kritischen Diskussion um dessen impliziten Antijudaismus in der Darstellung des Verhältnisses Jesu zum Judentum seiner Zeit 2010 unverändert nachgedruckt. Auch zurzeit des Erscheinens war die feministisch-theologische Diskussion um den christlichen Antijudaismus weiter fortgeschritten, gerade auch durch wichtige Beiträge jüdischer feministischer Theologinnen wie Judith Plaskow und Susannah Heschel.

⁵ So der Titel eines Buches von Franz Alt, Jesus – der erste neue Mann, München/Zürich 1989; vgl. dazu auch Micha Brumlik, Der Anti-Alt, Wider die furchtbare Friedfertigkeit, Frankfurt/M. 1991.

⁶ Vgl. Schottroff, Luise, Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums, in: Luise Schottroff/Silvia Schroer/Marie-Theres Wacker, Feministische Exegese. Forschungsberichte zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, 175–248. Einen guten Überblick über die Diskussion bietet Marlene Crüsemann, Art.: Paulus, in: Wörterbuch der feministischen Theologie, E. Gössmann u.a. (Hg.), 2. vollständig neu überarb. Aufl. Gütersloh 2002, 444–448.

zum Ausdruck bringe.⁷ Elisabeth Schüssler Fiorenza vertritt hingegen die Ansicht, dass die Briefe des Paulus autoritäre Texte seien, die dogmatisch *eine* Lesart der ursprünglich befreienden Botschaft Jesu festlegen wollten und damit eine frauenfeindliche kirchliche Hierarchie christologisch legitimierten. Sie bezeichnet alle Versuche, hier befreiende Inhalte zu finden, als „Rettungsversuche unrettbar unterdrückerischer Texte“.⁸ Monographien über die Biografie und Theologie des Paulus gibt es aus feministisch-theologischer Perspektive im deutschsprachigen Bereich m. W. bisher nicht, die Forschung beschäftigt sich mit einzelnen Briefen oder Themen.⁹

Aktuell stehen in der feministischen Exegese nicht mehr die Fragen nach den Frauen in den paulinischen Gemeinden und ihre Stellung zu Paulus im Mittelpunkt des Interesses. Zum einen wurden diese Fragen abgelöst durch Arbeiten, die sich umfassend mit Fragen zum Geschlechterverhältnis oder zu Einzelaspekten wie z.B. Männlichkeitskonstruktionen¹⁰ in den Briefen oder der Frage nach Körper/Leiblichkeit¹¹ beschäftigen. Vor allem werden theologische Grundfragen wie die nach Sünde¹², Auferstehung¹³, Gemeinde¹⁴, Schrift¹⁵ oder nach der ethnischen und religiösen Identität der Menschen in den Gemeinden¹⁶, sowie sozialgeschichtlich-politische Aspekte der paulinischen Schriften und deren Verhältnis zum römischen Imperium untersucht.¹⁷ Insgesamt ist eine Ungleichzeitigkeit festzustellen: Während feministische Wissenschaftlerinnen ein immer differenzierteres Bild der neutestamentlichen Wirklichkeit und auch der Person des Paulus zeichnen, bestehen auf der anderen Seite die überlieferten Klischees hartnäckig weiter. Anfragen wie die eingangs zitierte von Hanna im

⁷ Vgl. Elsa Tamez, *Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen*, Luzern 1998.

⁸ Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Gleichheit und Differenz. Gal 3,28 im Brennpunkt feministischer Hermeneutik*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 16 (1999) 212–231.

⁹ Ein umfassende Literaturliste bietet Marlene Crüsemann, *Paulus (Fußn. 6) 448*. In ihrem Buch: *Die pseudepigraphen Briefe an die Gemeinde in Thessaloniki – Studien zu ihrer Abfassung und zur jüdisch-christlichen Sozialgeschichte*, Stuttgart 2010, zeigt sie auf der Basis sozialgeschichtlicher Untersuchungen zum zeitgenössischen Judentum, dass 1 Thess nicht authentisch von Paulus stammen kann.

¹⁰ Vgl. Jennifer Larson, *Paul's Masculinity*, in: *Journal of Biblical Literature* 123 (2004), 85–97; vgl. auch Stephen D. Moore, /Janice Capel Anderson, (eds.), *New Testament Masculinities*, Semeia Studies 45; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

¹¹ Vgl. Beverly Roberts Gaventa, *Our Mother Saint Paul*, Louisville 2007.

¹² Vgl. Luise Schottroff, *Die Schreckenherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus* (1979), in: dies., *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990, 57–72.

¹³ Vgl. Luzia Sutter Rehmann/Sabine Bieberstein/Ulrike Metternich (Hg.), *Sich dem Leben in die Arme werfen. Auferstehungserfahrungen*, Gütersloh 2002; Claudia Janssen, *Anders ist die Schönheit der Körper. Paulus und die Auferstehung in 1 Kor 15*, Gütersloh 2005.

¹⁴ Vgl. Christine Gerber, *Paulus und seine ‚Kinder‘: Studien Zur Beziehungsmetaphorik Der Paulinischen Briefe*, BZNW 136, Berlin u. a. 2005.

¹⁵ Vgl. Ehrensperger, Kathy, *Paul and the Authority of Scripture: A Feminist Perception*, in: *As it is written. Studying Paul's Use of Scripture*, SBL Symposium Series No 50, Stanley E. Porter/Christopher D. Stanley (ed.), Atlanta 2008, 291–319; dies. *Paul and the Dynamics of Power. Communication and Interaction in the Early Christ Movement*, 2009.

¹⁶ Vgl. Paula Fredriksen, *Judaizing the Nations: The Ritual Demands of Paul's Gospel*, NTS 56 (2010) 232–252.

¹⁷ Vgl. Davina C. Lopez, *Apostle to the Conquered. Reimagining Paul's Mission*, Minneapolis 2008; Brigitte Kahl, *Galatians Re-Imagined. Reading with the Eyes of the Vanquished*, Minneapolis 2010.

Internetforum und viele Diskussionen um die Bibel in gerechter Sprache und deren sozialgeschichtlich begründete Entscheidung¹⁸, auch von Jüngerinnen, Apostelinnen, Synagogenvorsteherinnen, Pharisäerinnen, Prophetinnen, Hirtinnen ... zu sprechen, zeigen, dass Ergebnisse der feministischen Exegese (wie viele andere exegetische Erkenntnisse) noch nicht im Allgemeinwissen verankert sind. Hier kommt dem schulischen Religionsunterricht wie der kirchlichen Aus- und Weiterbildung eine wichtige Vermittlungsrolle zu.

Apphia, Phoebe, Junia und das Beziehungsnetz der Gemeinden

Die Frage nach den Frauen verbindet sich eng mit der nach dem konkreten Leben in den Gemeinden. Wie waren sie organisiert, welche Funktionen gab es, wie ist das Miteinander von Menschen unterschiedlicher ethnischer Herkunft, sozialem Status und Geschlecht vorzustellen? „Da ist nicht jüdisch noch griechisch, da ist nicht versklavt noch frei, da ist nicht männlich und weiblich: denn alle seid ihr einzig-eins im Messias Jesus“ (Gal 3,28). Marlene Crüsemann schlägt vor, diese Beschreibung eines herrschaftsüberwindenden Miteinanders als „sozialgeschichtliche und hermeneutische Trinität“ zu lesen¹⁹, die ein dreifaches Kriterium bietet, die in den Texten geschilderte Wirklichkeit wahrzunehmen. Die Frage nach dem Geschlechterverhältnis sollte dem folgend nicht isoliert betrachtet werden, sondern eingebunden in Fragen nach Armut und Reichtum, dem Miteinander von jüdischen und nicht-jüdischen Menschen, Versklavten²⁰ und Freien. So nimmt die feministisch-theologische Forschung teil an der Entwicklung der neueren Zugänge zu Paulus, die in diesem Heft vorgestellt werden.²¹

Grundlegend ist das 1976 von Krister Stendahl veröffentlichte Buch: *Paul among Jews and Gentiles* (dt. 1978)²², in dem er deutlich macht, dass Paulus Jude war und sich zeitlebens als solcher verstanden habe. Seine Lebenswende beschreibe er als prophetische Berufung, nicht als Bekehrung zum Christentum. Die ihn bewegende Frage sei gewesen, das Verhältnis jüdischer Menschen und derer aus den anderen Völkern zu klären: Wie können Menschen aus den Völkern zu Erbinnen und Erben der Gottesverheißung an Israel werden? Es ging Paulus nicht um die Nöte eines „westlichen introspektiven Gewissens“ und dessen individueller Rettung, wie Rechtfertigung viel-

¹⁸ Vgl. dazu die Beiträge auf der Internet-Seite: www.bibel-in-gerechter-sprache.de; Luise Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994, 120ff; zu gemeindlichen Funktionen vgl. Ute Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigrafische und literarische Studien*, Göttingen 1996; Ilan, Tal, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, Tübingen 1995, 194–204; Ilan, Tal, *Silencing the Queen. The Literay Histories of Shelamzion and Other Jewish Women*, Tübingen 2006.

¹⁹ Marlene Crüsemann, *Unrettbar frauenfeindlich. Der Kampf um das Wort von Frauen in 1 Kor 14 (33b) 34–35 im Spiegel antijudaistischer Elemente der Auslegung*, in: *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*, Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Leiden/New York/Köln 1996, 199–223 (214).

²⁰ Vgl. Martin, Clarice J., *Es liegt im Blick – Sklaven in den Gemeinschaften der Christus-Gläubigen*, in: Richard Horsley (Hg.), *Die ersten Christen. Sozialgeschichte des Christentums Bd. 1*, Gütersloh 2007, 251–270.

²¹ Vgl. die Artikel von Christian Strecker; Stefan Alkier; und Angela Standhartinger.

²² Krister Stendahl, *Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum*, München 1978; vgl. auch ders., *Der Apostel Paulus und das „introspektive“ Gewissen des Westens* (1963), in: *Kirche und Israel Heft 1* (1996) 19–33.

fach (miss-)verstanden worden sei. Auf der Basis dieser Erkenntnisse hat sich in den letzten 30 Jahren eine Paulusdeutung entwickelt, die sich abkehrt von einem individualistischen und dualistischen Verständnis seiner Theologie und diese tief in biblisch-jüdischen Traditionen verwurzelt sieht. Feministische und andere kontextuell arbeitende TheologInnen haben dazu beigetragen, Paulus nicht länger als Einzelgänger zu verstehen, der im Römerbrief eine überzeitliche Dogmatik oder gar die Gründungsurkunde der christlichen Kirche dargelegt hat.

So ist es üblich, von den „Briefen des Paulus“ zu sprechen, ohne wahrzunehmen, dass die Briefe selbst bereits andere Hinweise geben. Häufig ist von einem ganzen AutorInnenkollektiv²³ die Rede. Aus den verschiedenen Grüßen wird dann weiter deutlich, dass die Briefe nicht von einer Einzelperson verfasst wurden und sich auch nicht an Einzelpersonen richteten, sondern an das Beziehungsnetz einer Hausgemeinde. Selbst bei dem so genannten Privatbrief an Philemon wird bei näherem Hinsehen deutlich, dass er sich ebenfalls an eine Gemeindeöffentlichkeit wendet, die durch weitere Personen charakterisiert ist: „an Apphia, die Schwester, und Archippus, unseren Mitstreiter, und an die Gemeinde in deinem Haus“.²⁴ In der Auslegungsgeschichte wurde diese Öffentlichkeit vielfach unsichtbar und damit bedeutungslos gemacht: Apphia wurde zur Ehefrau Philemons, der Brief zu einer Privatangelegenheit zwischen Paulus und Philemon, in der er über den entlaufenen Sklaven Onesimus verhandelte. Für die Evangelien wird in der Forschung längst davon ausgegangen, dass sie nicht von einer einzelnen Person verfasst, sondern in einem längeren Prozess zusammengetragen wurden. Die individuelle (theologische) Arbeit der Person, die sie letztlich aufgeschrieben hat, tritt hinter diese kollektive Erzähltradition zurück. Der Entstehungszusammenhang der Paulusbrieve ist der der Gemeinden, die ein toragemäßes Leben im Glauben an den Messias Jesus führen wollen. Historisch ist es so vorzustellen, dass der Wanderarbeiter Paulus zu Menschen kam, bei denen er kurzzeitig Arbeit gefunden hat, in deren Werkstatt er aufgenommen wurde. Paulus hat stets mit anderen Frauen und Männern zusammengearbeitet und war mit einigen von ihnen auf Reisen, bei anderen hat er in ihren Hausgemeinden gewohnt: Priska und Aquila, Junia und Andronikus, Phoebe, Timotheus und Silas, Lydia, ... – ein Miteinander, das nicht immer konfliktfrei war, wie es aus vielen Passagen der Briefe des Paulus, besonders aus der korinthischen Korrespondenz, deutlich wird. Mit Elsa Tamez verstehe ich den Autor Paulus als „kollektives Subjekt“, der aus den Erfahrungen der Gemeinschaft schöpft, aus dem Beziehungsnetz der Gemeinden, in das er eingebunden ist und das ihn trägt.

In vielen Bibelübersetzungen und -auslegungen werden dieses von Dialog und Vielfalt geprägte Miteinander, die Bedeutung und Funktionen von Frauen in den Gemein-

²³ So z. B. im 1 Kor: Paulus und Sosthenes an die Gemeinde in Korinth ...; 2 Kor/Phil: Paulus und Timotheus ... Gal: Paulus und die Geschwister, die bei ihm sind, an alle Gemeinden in Galatien ... Vgl. dazu Marlene Crüsemann, Der zweite Brief an die Gemeinde in Thessalonich. Hoffen auf das gerechte Gericht Gottes, in: Kompendium Feministische Bibelauslegung, Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Gütersloh 1998, 654–660 (655).

²⁴ Sabine Bieberstein, Der Brief an Philemon. Brieflektüre unter den kritischen Augen Apphias, in: Kompendium Feministische Bibelauslegung, Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Gütersloh 1998, 676–682.

den jedoch vielfach (bewusst?) unsichtbar gemacht. In Röm 16,1 wird die Überbringerin des Briefes an die Gemeinde in Rom *diakonos* genannt. Die Lutherrevision (1984) übersetzt: „Phöbe, die im Dienst der Gemeinde steht“; die Einheitsübersetzung: „Dienerin der Gemeinde“. In Phil 1,1 wird dasselbe Wort mit „Diakon“ wiedergegeben. Hier steht es neben *episkopos*/Bischof – vermutlich haben die Übersetzer hier an männliche Amtsträger gedacht. Warum nicht bei Phöbe? Auch wissenschaftliche Kommentare nennen Phöbe eine Dienerin, Ernst Käsemann und Ulrich Wilckens übersetzen *diakonos* mit „Diakonisse“.²⁵ Ist hier von einem Amt in der Gemeinde von Kenchrä die Rede, in dem sie „eine Fülle von aktuell notwendiger karitativer Hilfe in dieser Slum-Gegend geleistet und organisiert [...] hat“²⁶, von ihrem Dienst an „Frauen, Kranken und Fremden“²⁷ von einem Ehrenamt²⁸ oder Hauptamt – gar einem spezifischen Frauen-Amt? *diakonein* bezeichnet im NT die Arbeit von Frauen und Männern in der Gemeinde, die Versorgungs- und Verkündigungstätigkeiten umfasst. Im gesellschaftlichen Umfeld wurden Versorgungstätigkeiten, die mit *diakonein* bezeichnet wurden, von SklavInnen und Frauen geleistet. In den Gemeinden wurde die damit verbundene geschlechtsspezifische Aufteilung und soziale Hierarchisierung aufgehoben, indem sie auch von freien Männern gefordert wird (vgl. Mk 10,42–45 par). Paulus beschreibt mit dieser Bezeichnung auch seine eigene Arbeit für das Evangelium (2 Kor 3,6). Weiter wird Phoebe *prostatis* genannt. Der Begriff stammt aus dem Patronatswesen der Antike, kann auch Vorstand, Anführer oder Vorgesetzter heißen, im Profangriechischen hat es einen amtlichen Klang. Paulus beschreibt Phoebe als Autorität, der auch er sich unterstellt hat. Er weist damit auf ihre Bedeutung in Kenchrä, der Hafenstadt vor Korinth hin, mit der sie ihm Gastfreundschaft und damit möglicherweise Schutz auch vor Verfolgung durch die Behörden geboten hat.

In Röm 16,7 lässt Paulus zwei Personen grüßen, die in der Lutherrevision (1984) Andronikus und Junias heißen, ... „berühmt unter den Aposteln“. Dazu gibt es eine Anmerkung: „Wahrscheinlich lautete der Name ursprünglich (weiblich) Junia.“²⁹ In der alten Kirche und noch bis ins 13. Jh. wurde er als Frauennamen verstanden.“ Warum bleibt dann im Bibeltext ‚Junias‘, ein Name, der für die Antike nirgendwo belegt ist, stehen? Und nicht nur in den Übersetzungen wurde die Existenz einer Apostelin unsichtbar gemacht: „Wissenschaftliche Textausgaben des griechischen Neuen Testaments haben bis Anfang des 20. Jahrhunderts auch korrekt den Frauennamen beibehalten. Erst als Frauen zum Universitätsstudium zugelassen wurden, als sie Theologie studierten, als sie Pfarrerinnen werden wollten, wurde in den wissenschaftlichen Text-

²⁵ Ernst Käsemann, An die Römer, HNT 8a, Tübingen 1973, 390; Ulrich Wilckens 1982, 131.

²⁶ Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer, 3. Teilbd. Röm 12–16, EKK Bd. VI/3, Neukirchen-Vluyn 1982, 131.

²⁷ Otto Michel Der Brief an die Römer, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, IV. Abt. 11. Aufl. Göttingen 1957, 377.

²⁸ Vgl. Klaus Haacker Der Brief des Paulus an die Römer, ThHK 6, Leipzig 1999, 318.

²⁹ Vgl. dazu Brooten, Bernadette, „Junia ... hervorragend unter den Aposteln“ (Röm 16,7), in: Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente, Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.), 2. veränd. Aufl. München/Mainz 1978, 148–151.

ausgaben die wirkliche Junia in einen erfundenen Junias umfunktioniert, und zwar ohne diese Erfindung als solche zu kennzeichnen.“³⁰ Diese Beispiele zeigen, dass auch Bibelübersetzungen und wissenschaftliche Auslegungen interessengeleitet sind und das eigene Verständnis von spezifischen Frauen- und Männerrollen in die Texte eintragen wird. Die anfängliche Empörung über die Bibel in gerechter Sprache ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass sie dies öffentlich gemacht und alternative Übersetzungen und Interpretationen geboten hat.

„Das Weib schweige in der Gemeinde ...“?

Wie verhält es sich nun mit 1 Kor 14, 34f.? Dass es sich um eine nachpaulinische Interpolation handelt, wird schon seit Anfang des 20. Jh. aus textkritischen Erwägungen in der Exegese vertreten. Ein solches umfassendes Rede-, Verkündigungs- und Lehrverbot³¹ hat zudem keine Parallelen in der zeitgenössischen antiken jüdischen Literatur, wohl aber bei römisch-griechischen Autoren.³²

Aber unabhängig davon, wann dieser Satz eingefügt wurde, stellt sich die Frage, welche Wirklichkeit er spiegelt: Ist er deskriptiv oder präskriptiv – angesichts einer ganzen anderen Praxis von Frauen in den Gemeinden, die er mithilfe der Autorität des Paulus beenden will – zu verstehen? Und selbst wenn Paulus diese Worte geschrieben hätte, wäre das ein Beitrag in einer Diskussion gewesen, der neben anderen steht. In 1 Kor 11,2–16 argumentiert Paulus, dass die Unterordnung von Frauen naturgemäß sei – ohne allerdings damit ihre Verkündigungstätigkeit im Gottesdienst in Frage zu stellen. Paulus bleibt eine ambivalente Gestalt für die Frauen in seinem Umfeld und für die Auslegung heute. 1985 hat Luise Schottroff es so formuliert: „Gemessen am Selbstverständnis der Männerkirche und Männertheologie heute war Paulus ein feministischer Vorkämpfer. Er hat Gal 3,28 zu leben versucht. Dass er dabei so inkonsequent war, ist eigentlich nicht verwunderlich. Befreiungen stehen am Ende eines langen Weges mit vielen Rückschlägen. Ich wünschte, wir wären in der Kirche wieder da, wo Paulus war: in der Frage der Frauen, des so genannten Amtes, der Armut der Armen und der Befreiung durch Christus.“³³ Seit 1985 sind wir ein ganzes Stück auf diesem Weg weiter gekommen, die feministische Paulusexegese kann bereits auf eine positive Geschichte mit Erfolgen aber auch Rückschlägen zurückblicken.

³⁰ Martin Leutzsch, Jüdin, Bürgerin, Ärztin, Jüngerin, Apostelin. Frauenrollen in der Bibel sichtbar machen – eine Herausforderung für gerechte Bibelübersetzung, in: Werkbuch gerechte Sprache in Gemeinde und Gottesdienst. Praxisentwürfe für Gemeindeglieder und Gottesdienst, Hanne Köhler/Erhard Domay (Hg.), Gütersloh 2003, 105–116 (109).

³¹ Zur umfassenden Bedeutung des hier verwendeten Terminus *lalein* vgl. Marlene Crüsemann, 201–203.

³² Marlene Crüsemann, Unrettbar frauenfeindlich (Fußn 19) 212, verweist u. a. auf Plutarch, *Coniugalia Praecepta* (31–33).

³³ Schottroff, Luise, Wie berechtigt ist die feministische Kritik an Paulus. Paulus und die Frauen in den ersten christlichen Gemeinden im Römischen Reich (1985), in: dies., *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990, 229–246 (246).

Körper-Theologie

Eine wichtige Station auf diesem Weg war die Entdeckung der Bedeutung des Körpers in der paulinischen Theologie und Christologie, der insbesondere im Zusammenhang der Auferstehung Jesu eine wichtige Rolle spielt. Paulus bekennt: Der Christus wurde von Gott aus dem Tod auferweckt und „alle die zu Christus gehören, werden deshalb in seiner Gegenwart lebendig“ (1 Kor 15,23). „Eure Körper sind Tempel der heiligen Geistkraft“ (1 Kor 6,9), spricht er den Menschen zu – ihr seid der Körper des auferstandenen Christus (1 Kor 12,27). Die Gemeinde wird als Körper des Christus bezeichnet, das ist viel mehr als nur ein Bild, eine Metapher. Die Auferstandenen sind die, die Gottes Geistkraft erfüllt, Menschen, Männer und Frauen, sind heilig an Körper und Geist (1 Kor 7,34). Paulus spricht in vielen unterschiedlichen Zusammenhängen vom Körper, im konkreten Sinne, aber auch in metaphorischer Rede. *soma* kann einen einzelnen menschlichen Körper meinen, das *soma Christou*, der Körper Christi, ist sowohl dessen irdischer Körper, aber auch der des Auferstandenen und bezeichnet zugleich die Gemeinde, die durch die Menschen verkörpert wird. Paulus verwendet eine variationsreiche körperbezogene Sprache, die er vor allem aus der biblischen Tradition übernimmt und für seine theologische Argumentation modifiziert. Ich spreche deshalb auch von der Körper-Theologie des Paulus.³⁴

Wie verhält sich das zu der weit verbreiteten Ansicht, nach der die Körperfeindlichkeit, die das Christentum und vor allem den Protestantismus bis heute prägt, auf Paulus zurückzuführen ist? Paulus bezieht sich in vielen Zitaten auf das Erste Testament, er schreibt seine Briefe jedoch auf Griechisch. Es stellt sich deshalb die Frage, ob sich durch die Sprache und die Verwendung von Worten, die in der hellenistischen Kultur eine andere Bedeutung als in der semitischen Tradition haben, auch das Menschenbild verändert. Kurz: Denkt und fühlt Paulus weiterhin Hebräisch, auch wenn er Griechisch spricht? Oder hat er mit der Sprache auch die hellenistische Kultur, Philosophie und deren Körperlichkeit abwertende Anthropologie übernommen wie einige seiner jüdischen Zeitgenossen? Die Antwort auf diese Frage bestimmt auch die jeweilige Interpretation seiner Texte. Ich verstehe Paulus als Juden, der er zeitlebens geblieben und in seinem Denken, in seiner Sprache und in seiner ganzheitlichen Sicht des Menschen tief in der hebräisch-biblischen Anthropologie verwurzelt ist, der in der Tradition der Psalmen lebt, betet und die Schöpfung preist, in der der Mensch ein Geschöpf, lebendiger Atem Gottes ist (vgl. Gen 2,7; Ps 8; 1 Kor 15,45).

Die Körper-Sprache des Paulus ist vielfältig und differenziert. Wie die Hebräische Bibel sieht Paulus die körperliche Existenz von Menschen nie isoliert, sondern immer in Beziehung zu Gott, zu den Mitmenschen und der Schöpfung. Eine dualistische Trennung von Körper und Geist bzw. Seele gibt es in seiner Vorstellung nicht. Leben findet im ‚fleischlichen‘ Körper statt. Ausgangspunkt seines Sprechens über den Körper sind eigene Erfahrungen, Erfahrungen der Menschen in seiner Umgebung, in den Gemeinden und derer, mit denen er auf Reisen ist. Die Briefe des Paulus durchzieht

³⁴ Vgl. dazu Claudia Janssen, Schönheit (Fußn 13), 33 ff.

die Einsicht, dass die gegenwärtige Existenz durch Begrenzungen und Zerstörungen geprägt ist, die er und die Menschen in seinem Umfeld am eigenen Leibe erfahren: Hunger, ungerechte Herrschaft, Versklavung, Krankheit, Leiden, zerstörte Beziehungen und daraus resultierende Gewalt (vgl. Röm 7,23f; 8,18.35–39; 1 Kor 4,11–13 u. ö.). Für ihn sind diese Zustände Ausdruck der Herrschaft der Todes- und der Sündenmacht, deren Strukturen die Menschen bis ins Innere erfassen und missbrauchen und ihre Körper zu ihren Instrumenten machen, die Zerstörung weiterzutragen (vgl. Röm 7,7–25). In seiner Körper-Sprache bezeichnet die *sarx* – das ‚Fleisch‘ – den Aspekt der Verwundbarkeit der Menschen, der sie zu MittäterInnen macht.³⁵

Für die Übersetzung der paulinischen Briefe ist es nun eine besondere Herausforderung, dieses Verständnis des Körpers auch hörbar zu machen. Das betrifft vor allem das griechische Wort *soma*. Das Deutsche stellt dafür zwei Ausdrücke zur Verfügung: ‚Leib‘ und ‚Körper‘. Mit der Entscheidung für einen dieser Ausdrücke verbindet sich jeweils ein eigenes Konzept. Regina Ammicht Quinn schließt ihren Überblick über die aktuelle theologische Leib-Körper-Diskussion mit der Beobachtung, dass der Körper, der den materiellen Aspekt menschlichen Daseins bezeichne, vielfach mit einem grundsätzlichen moralischen Makel versehen werde. Selbst in den biblisch argumentierenden Entwürfen erginge es dem Körper nicht besser:

„Zwar werden – nach biblischen Vorbild – Leib und Seele analog gesetzt, und die leibhaftige Existenz wird mit großer Hochachtung als die dem Menschen gegebene und gemäß gewürdigt. Der Leib wird dabei ebenso von der Möglichkeit eines rein objektivierenden Umgangs wie vom Makel grundsätzlicher Sündhaftigkeit befreit. Um den Leib aber in solcher Weise hoch schätzen und jede Art von ‚Leibfeindlichkeit‘ abwehren zu können, wird dem Dualismus eine kleine, unbeachtete Hintertür geöffnet: ‚Leib‘ darf nicht und nie mit ‚Körper‘ verwechselt werden.“³⁶

Körper wird demnach im theologischen Sprachgebrauch auf die konkreten materiellen Dimensionen menschlichen Lebens bezogen, auf Sexualität, Vergänglichkeit, Schwäche, die bei der Verwendung des Begriffes ‚Leib‘ nicht notwendigerweise mitgedacht werden. So wird der lebendige ‚fleischliche‘ Körper, der arbeitet, krank werden kann, liebt und begehrt – von dem theologisch hoch geachteten Leib abgespalten. Dieser ist dann sozusagen ein körperloser Leib, über den theologisch-philosophisch nachgedacht werden kann, ohne die konkreten Lebensbedingungen mit einbeziehen zu müssen. Paulus trennt hier nicht.

Doch welches Geschlecht haben die Körper? Paulus unterscheidet nicht zwischen Männer- und Frauenkörpern, wenn er von *soma* oder *sarx* spricht. Seine Bildsprache ist offen und bietet somit Identifikationsmöglichkeiten für alle Geschlechter, vor allem deshalb, weil Paulus die gegenwärtige materiell-körperlichen Existenz nicht grundsätzlich abwertet, sondern aus einer schöpfungstheologischen Perspektive als von Gott geschaffen betrachtet (1 Kor 15,39–41). Die paulinischen Aussagen nehmen die kon-

³⁵ Zur Bedeutung der *sarx* im Rahmen paulinischer Körpertheologie vgl. Claudia Janssen, Schönheit (Fußn. 13), 64–71.

³⁶ Regina Ammicht-Quinn, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz 1999, 94.

krete Lebensrealität der Menschen ernst und beschreiben damit auch die Situation vieler Frauen – auch wenn Paulus selbst an diese möglicherweise nicht dachte, als er seine Aussagen meist in androzentrischer Sprache formulierte. Körperabwertung bezieht sich in der Antike wie auch heute verstärkt auf Frauen, ihre Körper und ihre Sexualität.³⁷ Die Offenheit der körpertheologischen Aussagen des Paulus hat deshalb insbesondere für Frauen befreiend gewirkt, wie u. a. die Rezeption in den Thekla-Akten³⁸ (um 150) zeigt, die weibliche Autonomie daraus ableiten, dass auch Frauenkörper *soma* Tempel Gottes bzw. des heiligen Geistes (1 Kor 3,16; 6,19 – AThe 5) sind und Jungfrauen ein Leben „heilig an Körper und Geist“ führten (vgl. 1 Kor 7,34 – AThe 6).³⁹

Arbeit für Gerechtigkeit

Was macht die Briefe des Paulus aus feministischer Perspektive heute noch lesenswert? Das werde ich häufig gefragt. Die Arbeit des Paulus und der anderen Frauen und Männer für die Gerechtigkeit Gottes auf dieser Erde beeindruckt mich. Paulus geht es um Alltagsfragen, darum, wie Gerechtigkeit konkret erfahrbar und Unrecht überwunden werden kann. Der gesellschaftliche Kontext der Militärdiktatur des römischen Reiches wurde in der Auslegung der paulinischen Briefe oft unsichtbar gemacht oder gar verleugnet. Aus meiner Perspektive ist dieser aber grundlegend wichtig, um Paulus zu verstehen. Er hat sich mit der neu-globalisierten Welt seiner Zeit auseinandergesetzt und Wege zur Überwindung von Gewalt aufgezeigt – vielfach in einer berührenden poetisch-spirituellen Sprache. Seine Hoffnungstexte haben eine Kraft, die viele Frauen und Männer auch heute bewegt.

³⁷ Zur Abwertung von Frauen aufgrund ihres Geschlechtes und ihrer Sexualität vgl. z.B. 1 Tim 2,13f; zum Frauenbild in den neutestamentlichen Haustafeln vgl. Ulrike Wagener, *Die Ordnung des „Hauses Gottes“: der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe*, WUNT Reihe 2 Bd. 65, Tübingen 1994. Zur Abwertung der Körper alter Frauen, vgl. Claudia Janssen, Elisabeth und Hanna – zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung, Mainz 1998, 30–57.

³⁸ Anne Jensen, *Thekla – die Apostolin. Ein apokrypher Text neu entdeckt, übersetzt und kommentiert* von Anne Jensen, Freiburg u. a. 1995.

³⁹ Luise Schottroff, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Wie Befreiung entsteht*, in: *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Gütersloh 1998, 578–583. 589–591; Luzia Sutter Rehmann, „Und ihr werdet ohne Sorge sein ...“ Gedanken zum Phänomen der Ehefreiheit im frühen Christentum, in: *Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt*, Dorothee Sölle (Hg.), Gütersloh 1994, 88–95, zeigen, dass Frauen in frühchristlicher Zeit die Möglichkeit ehedfrei zu leben, als Aufwertung ihres Körpers verstanden und daraus eine Autonomie in Bezug auf Verkündigung und die Wahl ihrer Lebensform ableiteten. Zur Diskussion dieser Frage vgl. auch Antoinette Clark Wire, *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, First paperback edition Minneapolis 1995, 72–97.