

Prof. Dr. Claudia Janssen, FSBZ. Frauenstudien- und -bildungszentrum in der EKD, Hofgeismar

Frauen und Männer in den ersten christlichen Gemeinden – neue Einsichten aus der neutestamentlichen Exegese.

Biblische Texte – genderbewusst verstehen

Vortrag auf der Tagung der theologischen und juristischen Verantwortlichen für Personalfragen der VELKD zum Thema: „Hier gilt nicht Frau noch Mann – oder eben doch?“ in Pullach am 11.10.2012

1. Überblick über den Stand der Forschung

Das Neue Testament ist ein kleines Büchlein, das über 2000 Jahre immer wieder neu gelesen und interpretiert wurde. „Neue Einsichten aus der neutestamentlichen Exegese“ – so der Untertitel dieses Vortrags speisen sich nicht daraus, dass neue Quellen entdeckt wurden oder es aufsehenerregende neue Funde aus der Zeit des ersten Jahrhunderts gibt, sondern daraus, dass sich neue Fragestellungen entwickeln und Perspektiven verändern, die zu neuen Einsichten führen. Biblische Texte genderbewusst zu verstehen, ist also Ergebnis einer **Hermeneutik**, die unter einer neuen Fragestellung auf die Texte schaut. „Neu“ – ist natürlich relativ, im Vergleich zum Alter der Texte ist das Wort durchaus passend. Doch gibt es mittlerweile seit 40 Jahren feministische Exegese, biblische Frauenforschung und theologische Genderstudies mit dazugehörigen Standardwerken wie dem „Kompendium Feministische Bibelauslegung“ (1998, englische Fassung 2012). Die Arbeiten zu diesem Themenbereich füllen schon allein bei mir zuhause mehrere Regale.

Die Forschung über Frauen in den biblischen Texten begann jedoch schon viel früher. Bereits 1895 veröffentlichte die Frauenrechtlerin Elizabeth Cady-Stanton „The Woman’s Bible, ein Kommentarwerk zur Bibel, in dem sie für die Frauenbewegung wichtige Bibelstellen auflistete und kommentierte.¹ Ihre Perspektive war die auf die Gleichheit der Geschlechter: Wo wird sie betont, wo übernehmen Frauen Führungsrollen, wo zeigen sie sich gebildet und als Lehrerinnen? Ab den 1970er Jahren wurden diese Anfänge feministischer Bibellektüre wieder aufgenommen und weiterentwickelt.² Auch hier war die politische und kirchliche Frauenbewegung der Motor für die Entstehung feministisch-theologischer Bibellektüre.

Ein Blick zurück: Zurzeit wird in den Räumen des FSBZ in Hofgeismar die Ausstellung „50 Jahre Pfarrerinnen in Kurhessen Waldeck“ gezeigt. Dort wird auf verschiedenen Tafeln der oft beschwerliche und hart erkämpfte Weg von Frauen ins Pfarramt beschrieben. 1980 gab es dann erst die rechtliche Gleichstellung, dass heißt Pfarrerinnen mussten mit der Eheschließung nicht mehr ihr Amt aufgeben. 1980! – in Schaumburg Lippe wurde dieses Recht erst 1991 verankert. Ich stelle mir vor, wie die ersten Pfarrerinnen in die Gemeinden kamen und dort mit den über Jahrhunderte

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

2 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. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, 3-79.

gewachsenen Strukturen konfrontiert wurden auf persönlicher, familiärer, organisatorischer, aber auch theologischer Ebene. Der Aufbruch der Feministischen Theologie fällt mit dieser Entwicklung zusammen: Die Tradition wurde neu befragt, auch die Exegese entdeckte bisher nicht bearbeitete Themen:

In dieser ersten Phase standen die **großen Frauengestalten im Alten und Neuen Testament** im Mittelpunkt des Interesses, der „frauenfreundliche“ Jesus wurde entdeckt,³ **Jesus, „der erste neue Mann“**.⁴ Es ging vielen Theologinnen darum, Vorbilder zu finden, an denen sie sich orientieren konnten. Die starken Frauen der Bibel haben auch Frauen in ihrem gegenwärtigen Engagement in der Kirche gestärkt. Nach der ersten Entdeckungsphase gab es dann weiterführende Forschungen. Die zum Teil antijudaistischen Voraussetzungen, die die ersten Entwürfe mit der traditionellen Theologie teilten, wurden in Folge in der feministisch-theologischen Diskussion kritisiert und differenziert aufgearbeitet. Kritisiert wurde z.B. die Darstellung Jesu als neuer Mann, der die Frauen aus einem erstarrten patriarchalen Judentum rettete. Auch die Voraussetzungen der Matriarchatsforschung, die in den 1980er Jahren sehr populär war, wurden kritisch betrachtet.

Seit einigen Jahren wendet sich die Forschung zunehmend auch den **Briefen und der Person des Paulus** zu.⁵ In der feministischen Exegese, die sich seit den 1980er – 1990er Jahren in verschiedene Richtungen 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 ebenfalls als „Autor im Plural“, der Alltagserfahrungen vieler Frauen und Männer zum Ausdruck bringe.⁷ Die in den USA lehrende deutsche katholische Theologin 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 unterdrückter Texte“.⁸

3 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.

4 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.

5 Eine umfassende Literaturliste bietet Marlene Crüsemann, Paulus, 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.

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. Forschungserträge 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.

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.

Aktuell stehen in der feministischen bzw. geschlechterbewussten Exegese nicht die großen Frauengestalten oder Fragen nach den Frauen in den paulinischen Gemeinden und ihre Stellung zu Paulus im Mittelpunkt des Interesses. Diese wurden abgelöst durch Arbeiten, die sich umfassend mit Fragen zum Geschlechterverhältnis oder zu Einzelaspekten wie z.B. Männlichkeitskonstruktionen⁹ in den Briefen oder der Frage nach Körper/Leiblichkeit¹⁰ beschäftigen. Vor allem werden theologische Grundfragen wie die nach Sünde¹¹, Auferstehung¹², Gemeinde¹³, Schrift¹⁴ oder nach der ethnischen und religiösen Identität der Menschen in den Gemeinden¹⁵, sowie sozialgeschichtlich-politische Aspekte der paulinischen Schriften und dessen Verhältnis zum römischen Imperium untersucht.¹⁶

Insgesamt ist eine **Ungleichzeitigkeit** festzustellen: Während Wissenschaftler_innen ein immer differenzierteres Bild der neutestamentlichen Wirklichkeit und auch der Person des Paulus und der Jesusbewegung zeichnen, bestehen auf der anderen Seite überlieferte Klischees hartnäckig weiter: „Das Weib schweige in der Gemeinde...“ Dieser Satz ist tief im allgemeinen Bewusstsein verankert (→ Internetrecherche). Die Diskussionen um Bibel in gerechter Sprache und deren sozialgeschichtlich begründete Entscheidung,¹⁷ 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.

Die Ungleichzeitigkeit besteht auch auf einer anderen Ebene: Während in der aktuellen sozialwissenschaftlichen Diskussion die Fragen nach dem Geschlecht zu einer Auflösung fester Vorstellungen geführt haben und selbst das biologische Geschlecht als sozial konstruiert angesehen wird, ist es für viele Frauen in den Gemeinden immer noch wichtig, „die großen Frauen der Bibel“ als Rollenbilder für sich zu entdecken. Das betrifft neuerdings auch die theologische Männerarbeit, die sich verstärkt mit Männern und Männlichkeit in der Bibel beschäftigt. Die Arbeit im Netzwerk geschlechterbewusste Theologie (NGT) zeigt, wie schwierig und gleichzeitig auch wie fruchtbar es ist, zu Dialogen auf Augenhöhe zwischen den verschiedenen Ansätzen zu kommen.¹⁸

⁹ 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

¹⁰ Vgl. Beverly Roberts Gaventa, Our Mother Saint Paul, Louisville 2007.

¹¹ Vgl. Luise Schottroff, Die Schreckensherrschaft 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.

¹² 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.

¹³ Vgl. Christine Gerber, Paulus und seine 'Kinder': Studien Zur Beziehungsmetaphorik Der Paulinischen Briefe, BZNW 136, Berlin u.a. 2005.

¹⁴ 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.

¹⁵ Vgl. Paula Fredriksen, Judaizing the Nations: The Ritual Demands of Paul's Gospel, NTS 56 (2010) 232-252.

¹⁶ 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.

¹⁷ 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. Epigraphische und literarische Studien, Göttingen 1996; Ilan, Tal, Jewish Women in Greco-Roman Palestine, Tübingen 1995, 194-204; Ilan, Tal, Silencing the Queen. The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women, Tübingen 2006.

¹⁸ Heike Walz, David Plüss (Hg.), Theologie und Geschlecht. Dialoge queerbeet., Berlin u.a. 2008.

Was die Diskussion über Geschlechterfragen in der Bibel und kirchlichen Tradition von Anfang an begleitet hat, war eine große Emotionalität auf beiden Seiten. Während feministische Theologinnen mit viel Kraft und Begeisterung, oft in kämpferischem Ton (wie er auch insgesamt in die Zeit gehörte) ihre Entdeckungen dargestellt haben, wurden sie von anderer – kirchenleitender und universitärer Seite - als „häretisch“, „neuheidnisch“ oder „unwissenschaftlich“ abgewertet. Ich erinnere an das Tübinger Gutachten zur Feministischen Theologie (1990)¹⁹ oder an die Stellungnahme der Nordelbischen Bischöfe zum Thema Feministische Theologie (1985), in der von der Gefahr einer Verkürzung und Verflachung des christlichen Glaubens gesprochen wird.

Im Nachhinein zeigt sich deutlich, dass es hier nicht nur Inhalte oder gar wissenschaftliche Fragen ging, sondern eben auch um **Macht, Definitionsmacht und praktische Machtverteilung im Geschlechterverhältnis** an Universitäten und in Kirchenleitungen. Viele der Ergebnisse der Feministischen Theologie sind heute selbstverständlicher Bestandteil der allgemeinen theologischen Debatten und der kirchlichen Praxis (oft aber auch ohne diese zu erwähnen →aktuelle Sühnopferdebatte). Doch immer noch gilt **Genderkompetenz** nicht als zentrale wissenschaftliche Qualifikation und ist auch nicht überall in landeskirchlichen Prüfungsordnungen und als notwendiges Einstellungskriterium im kirchlichen Dienst verankert. Von daher begrüße ich es sehr, dass Sie als Personalverantwortliche in der VELKD nun ihre Tagung unter den Titel: „Hier gilt nicht Frau noch Mann – oder eben doch?“ stellen. Dieser Titel bringt die gegenwärtigen Herausforderungen auf den Punkt – auch in der Exegese. Denn auch hier werden Fragen des Geschlechterverhältnisses zumeist noch als quasi natürlich angenommen. Vor allem im deutschsprachigen Bereich werden Erkenntnisse der aktuellen Gender-Debatte immer noch nicht als grundlegend für die Exegese erachtet. In dieser Frage ist die internationale Diskussion viel weiter, Gender ist zu einer selbstverständlichen Kategorie geworden, die es in allen Bereichen zu beachten gilt.

In den letzten Jahren hat sich der Begriff der „**Intersektionalität**“ entwickelt, der von dem engl. Wort *section* = Kreuzung abgeleitet ist. Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass sich verschiedene Dimensionen der Diskriminierung gegenseitig verstärken: Ethnische Herkunft, Hautfarbe, Geschlecht, Alter, sexuelle Orientierung, die ökonomische Lage und weitere Faktoren. Sie stehen nach dieser Sicht oft nicht nur additiv nebeneinander, sondern potenzieren sich gegenseitig. Keiner dieser Aspekte kann deshalb isoliert betrachtet werden, sondern sollte immer im strukturellen Zusammenhang anderer gesellschaftlicher und sozialer Dimensionen betrachtet werden. Diese Komplexität wird exegetisch vor allem im Kontext sozialgeschichtlicher Bibelauslegung beachtet. Auch hier gibt es bereits ein Standardwerk: Das Sozialgeschichtliche Wörterbuch zur Bibel (2009).²⁰ Neben der Herausforderung, sich der Komplexität der Texte und ihres Kontextes anzunähern, gibt es noch ein weiteres oft tieferes Problem, nämlich die eigenen tief eingepprägten Geschlechterbilder als relativ anzusehen, als sozial konstruiert, und daraus die Konsequenzen zu ziehen. Hier sind wir wissenschaftlich und in der kirchlichen Praxis erst am Anfang.

¹⁹ Moltmann-Wendel, Elisabeth / Kegel, Günter (Hg.), Feministische Theologie im Kreuzfeuer. Der Streit um das „Tübinger Gutachten“, Gütersloh 1992.

²⁰ Frank Crüsemann/ Kristian Hungar/ Claudia Janssen/ Rainer Kessler/ Luise Schottroff (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009.

2. Die Hauskirche in Dura Europos (232/233)

Wie aber entgehe ich nun der Falle, in antike Texte, zu denen auch die neutestamentlichen Schriften gehören, heutige Vorstellungen des Geschlechterverhältnisses hineinzuprojizieren – in die eine wie in die andere Richtung: „Feministische Prophetinnen in Korinth“ versus „autoritärer patriarchaler Paulus“? Welche Geschlechterbilder und Vorstellungen des Geschlechterverhältnisses bieten sie?

Ich wähle den Einstieg in diese Frage über die frühchristliche Ikonographie: die Bilder in der Hauskirche in Dura Europos und in Katakomben.²¹

Die Hauskirche von Dura Europos ist die bisher älteste archäologisch nachgewiesene Kirche.²² Sie stammt aus dem Jahr um 232/233 n. Chr. und lag in Dura Europos und hörte damals zur römischen Provinz Syrien. Das aus Lehmziegeln bestehende Haus, in dem sich die Kirche befand, hat wohl rund 200 Jahre als normales Wohnhaus gedient. Es bestand aus einem Innenhof mit Wohnräumen darum. Um 232/233 wurde das Haus umgebaut, wie eine Inschrift zeigt. Bei diesem Umbau wurden zwei Wohnräume des Hauses zu einem 13 × 5 m großen Saal zusammengefasst. Später wurde ein weiterer Raum des Hauses zu einem Taufraum (Baptisterium). In diesem Raum wurden zahlreiche Wandmalereien angebracht, darunter Adam und Eva (mit Schlange), Jesus als ein Schafträger bei seiner Herde, David und Goliath am leeren Grab. Die Malereien haben sich erhalten, da die römische Armee zu Verteidigungszwecken im Jahr 256 die Stadtmauer von Dura Europos aufschüttete und die umgebenden Häuser mit Sand aufgefüllt wurden. Nach ihrer Ausgrabung 1932 wurden sie in die Yale University. Wegen ungeeigneter Konservierungsmittel wurden sie jedoch stark beschädigt.

Stichworte zu den Abbildungen:

Informationen und einen virtuellen Rundgang bietet sie Seite:

<http://artgallery.yale.edu/duraeuropos/dura.html>

- Frauen in den frühchristlichen Gemeinden: **Frauen am Grab** – Auferstehung. Oft wird behauptet, sie seien keine legitimen Zeuginnen gewesen. Hier ist es das zentrale Motiv des Raumes auf dem Weg zum Taufbecken. Parthisches Reich: Frauen hatten wichtige Rolle in der Gesellschaft
- **Heilungen**: Männer werden Heilungsbedürftige dargestellt sind, sie stehen auf – (in den Katakomben: auch zahlreiche Darstellungen der „blutflüssigen“ Frau)
- **Samaritanerin am Brunnen** – möglicherweise ist sie die Repräsentantin der nichtjüdischen Menschen, die zum Volk Gottes kommen – häufige Darstellung auch in den Katakomben. Die Samaritanerin wird als Gesprächspartnerin Jesus dargestellt:
- **Zentrales Männerbild: Jesus als der gute Hirte** – jung, Hirtenmotiv: sozial niedrige Position, trägt das Schaf um den Hals und steht nicht herrschend über der Herde, sondern sorgend.
- Im Vergleich: **Augustus-Statue**, die Männlichkeit und Macht zeigt – Herrschaft über andere. Die unterworfenen Völker werden oft feminisiert dargestellt wie auf der Münze Iudaea Capta, als Objekte von (sexueller) Gewalt und Erniedrigung

²¹ Für diesen Hinweis danke ich Dr. Marlene Crüsemann

²² Zum Folgenden vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Dura_Europos

Meine These: Die Abbildungen in der Hausgemeinde und in den Katakomben bieten andere Geschlechterbilder als die in der römischen Gesellschaft herrschenden. Sie bilden **bewusste Gegenentwürfe zur römischen Herrschaftskultur**. Sie zeigen nicht die individuelle Sicht einer malenden Person (oder auch mehrerer), sondern die Beziehungskultur einer Gemeinde, die aus ihrer christlichen Praxis in der Gesellschaft erwachsen ist.

3. Männlichkeitskonstruktionen

Die Untersuchungen von Moisés Mayordomo zu Männlichkeitskonstruktionen in der römisch-hellenistischen Antike zeigen ein ähnliches Ergebnis.²³ Er bezieht sich auf Literatur und bildliche Darstellungen. Männlichkeit bildet ihm zufolge in der griechisch-römischen Antike eine zentrale Kategorie zur Deutung und Konstruktion der Wirklichkeit. Ein wichtiger Aspekt dabei ist der Körper: Der menschliche Körper wird als eingeschlechtlich verstanden. Männer wie Frauen verfügen jeweils über männliche und weibliche Samen, das jeweilige Mischungsverhältnis entscheidet darüber, ob ein Junge oder Mädchen geboren wird und inwieweit Männlichkeit bzw. Weiblichkeit ausgebildet ist. Diese müssen deshalb immer sozial gewährleistet und geschlechtlich zum Ausdruck gebracht werden – mit deutlichen Abgrenzungen:

Männlichkeit muss durch **öffentliche Selbstdarstellung in Konkurrenz zu anderen** erworben werden. Kontrolle und Herrschaft sind zentrale Vollzugsweisen des Mannseins. Auch körperlich muss sich Männlichkeit zeigen: der männliche Körper ist vollkommen, nach außen gerichtet, entsprechend der zeitgenössischen medizinisch-philosophischen Anschauung „warm“, stark und kontrolliert. In Fragen der Sexualität ist Mannsein durch Penetration charakterisiert – deshalb wird auch männliche Homosexualität als „normal“ akzeptiert, solange das Gegenüber entweder ein Junge (also noch kein Mann) oder ein Sklave (dem es an sozialer Männlichkeit mangelt) ist. Die Sorge vor Verweiblichung durchzieht die zeitgenössische Literatur. Sklaven und Barbaren – d.h. Männer eroberter Völker wurden oft feminisiert dargestellt. „Ob in der Politik, im Sport, im Krieg oder in der öffentlichen Rede steigt mit zunehmender Aktivität und Kontrolle zugleich auch der Männlichkeitsfaktor“²⁴

Gegenüber dieser »hegemonialen Männlichkeit« unterscheidet sich die Selbstdarstellung des Paulus in zentralen Aspekten – an anderen jedoch nicht...

1 Kor 2,1-5

¹Als ich zu euch kam, Geschwister, trat ich auch **nicht als glänzender Redner** und Weisheitslehrer auf, um euch das Geheimnis Gottes zu verkünden. ²Denn ich kam zu der Überzeugung, dass bei euch nichts so wichtig sei wie der Messias Jesus, und der als **Gekreuzigter**. ³Ich kam zu euch in **Schwäche** und **Furcht** und mit großem **Bangen**. ⁴Meine Rede und meine Botschaft bestanden nicht aus gewinnenden Weisheitsworten, sondern kamen aus der Erfahrung von Geist und gottgegebener Kraft. ⁵So beruht euer Glaube nicht auf Menschenweisheit, sondern auf der **Kraft Gottes**.

²³ Mayordomo Marín, Moisés, Construction of Masculinity in Antiquity and Early Christianity, in: lectio difficilior 2/2006 – <http://www.lectio.unibe.ch>, ISSN 1661-3317.

²⁴ Mayordomo, Moisés, Paulus und die Korinther im Netz antiker Männlichkeit, in: Bibel und Kirche (3/2008) 152.

1 Κάγω ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἦλθον οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας καταγγέλλων ὑμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ. 2 οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον. 3 κάγω ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῶ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς, 4 καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖ[ς] σοφίας [λόγοις] ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, 5 ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ.

In der Auslegung dieser Stelle zeigt Luise Schottroff²⁵, dass Paulus in seiner Selbstdarstellung in Bezug auf seine Männlichkeit und körperliche Verfasstheit einen bewussten Gegenentwurf zu zeitgenössischen Männlichkeitskonstruktionen bietet, die insbesondere im Bereich öffentlicher Rede zum Ausdruck kommen. Diese Selbstdarstellung liege zum einen im Inhalt seiner Verkündigung begründet, zum anderen in seiner tatsächlichen körperlichen Verfasstheit: „In den Abgrenzungen von einem ‚Übermaß‘ an Redekunst oder Weisheit im Sinne der gesellschaftlichen Normen wiederholt Paulus, was er schon in 1,17.20 gesagt hat: Es gibt in der Gesellschaft Korinths – wie überhaupt der hellenistisch-römischen Öffentlichkeitskultur – eine Redekunst, die der Selbstdarstellung und der Ideologie des Imperium dient.“²⁶

Zum Inhalt: Bewusst und nachdrücklich hat Paulus bei seinem ersten Auftreten in Korinth den Messias Jesus in den Mittelpunkt gestellt, und zwar als Gekreuzigten. Kreuzigung war eine erniedrigende Strafe für Sklaven und Aufständische. Indem er den Gekreuzigten verkündet, stellt Paulus sich aus der Perspektive der Mächtigen ins gesellschaftliche Abseits. Zentral ist für ihn in dieser Verkündigung die öffentliche Solidarität mit dem Gekreuzigten und damit auch den vielen anderen Gekreuzigten, den Opfern römischer Herrschaft. Der Gekreuzigte wurde von Gott aufgeweckt und ist in der Gemeinde präsent. Von dieser Kraft (*dynamis*) Gottes lebt nach seiner Darstellung auch sein eigenes Auftreten (V. 4-5).

Zur körperlichen Verfasstheit: Paulus verfügt nach den historisch glaubwürdigen Angaben der Apostelgeschichte (22,3) über eine gründliche Ausbildung als Toraausleger bei Gamaliel, einem berühmten pharisäischen Lehrer in Jerusalem. Ein besonderes rhetorisches Talent oder eine Ausbildung im öffentlichen Reden und Auftreten hat er jedoch nicht. Aus 2 Kor 10,10 wird deutlich, dass es Gemeindemitglieder gibt, die sein schwaches Auftreten kritisieren: „Die persönliche Erscheinung schwach und die Rede nichts wert“, seine Briefe hingegen „wiegen schwer und sind voller Kraft“.

Paulus spricht in 1 Kor 2,1-5 sehr persönlich von sich selbst: Er sei „in Schwäche“ (*astheneia*) zur Gemeinde gekommen. Über seine Schwäche spricht Paulus an verschiedenen Stellen, sie beeinträchtigt ihn körperlich und belastet ihn auch psychisch (1 Kor 4,10; 2 Kor 12,9–10).

Wahrscheinlich handelt es sich um eine schwere chronische Krankheit oder posttraumatische Belastungsstörung – nach Folter und erlittener Gewalt.²⁷ Die Wendung „mit Furcht und Zittern“ (*en fobō kai en tromō*) nimmt alttestamentliche Sprache auf. Sie kann sich auf die Ehrfurcht vor der Macht Gottes beziehen,²⁸ aber auch auf das Erschrecken, das Gewalt unter Menschen auslöst.²⁹

²⁵ Schottroff, Luise, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd 7, erscheint Stuttgart 2012.

²⁶ Luise Schottroff, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd 7, erscheint Stuttgart 2012.

²⁷ Vgl. Bieberstein, Sabine, Der nicht geheilte Paulus, oder: Wenn Gottes Kraft in der Schwachheit mächtig ist. In: Bibel und Kirche. Bd. 61 (2/2006) 83-87.

²⁸ Vgl. Jes 19,16; Ex 15,16; Dtn 11,25

²⁹ Vgl. Ps 55,6.

Luise Schottroff führt aus: „Doch ist die Wendung hier auf das Auftreten des Paulus bezogen und verdeutlicht seine Erfahrung der Hinfälligkeit: Er hatte Angst zu versagen, seine Aufgabe nicht erfüllen zu können.“³⁰ Häufig wird angenommen, dass es sich bei der „Schwäche“ um eine stilisierte Darstellung seiner Demut vor Gott handelt, doch der Kontext weist auf eine konkrete physische und psychische Notlage des Paulus, von der er hier berichtet – und von der die Gemeinde weiß.

Fazit: Sowohl durch sein körperliches Auftreten als auch durch den Inhalt seiner Rede bildet Paulus in seiner Selbstdarstellung ein Gegenbild hegemonialer Männlichkeit.³¹

Die New Yorker Neutestamentlerin Davina Lopez zeigt in ihrer Studie über das Verhältnis Roms zu den besiegten Völkern und deren Darstellung in Literatur, Skulpturen und anderen bildlichen Darstellungen, dass hier Männlichkeit eine herausgehobene Rolle spielt (→ vgl. Augustus-Statue). Im Vergleich dazu präsentiert sich Paulus als jemand, der seine Schwäche und sein Leiden herausstelle und sein Schicksal mit dem Gekreuzigten identifiziere, geradezu als **Personifikation der Unterlegenen**.

„Paul models a defeated, and not heroic male body... Paul identifies himself as dead, defeated, and weak on the underside of a worldwide power structure. ... Paul presents himself as a man without others to dominate, both ... in terms of his relationship with other bodies.“³²

In der antiken Umwelt wurde Männlichkeit durch Überlegenheit über andere, Gewalt und Herrschaft definiert. Das Sichtbarmachen von psychischer und physischer Schwäche und die Identifikation mit den Besiegten bieten das (rhetorische) Gegenbild dazu.

Erstes Ergebnis: Das Bild des starken autoritären Apostels Paulus erweist sich als Konstrukt späterer Theologie – als interessengeleitetes Bild, das ihn als Identifikationsfigur für patriarchale Leitungsstrukturen bis heute nutzt. Seine Selbstdarstellung ist eine andere.

Für das Thema dieses Vortrags: „Biblische Texte – genderbewusst verstehen“ wird deutlich: Die hermeneutische Frage des Vorverständnisses ist entscheidend: Verstehe ich die Selbstdarstellung des Paulus als Selbsterniedigungsrhetorik zum Herausstellen der eigentlichen Größe und Überlegenheit („Demutshaltung“) oder nehme ich sie wahr als Beschreibung tatsächlicher körperlicher Schwäche in Abgrenzung zu antiken Männlichkeitsbildern und in Solidarität mit den anderen Erniedrigten in der römisch-hellenistisch geprägten Gesellschaft? Und wenn dieses letztere Verständnis angenommen wird, stellt sich weiterführend die Frage, was diese Selbstbeschreibung des Paulus für die Praxis des Miteinanders der Geschlechter austrug.

³⁰ Luise Schottroff, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd 7, Stuttgart 2012

³¹ Vgl. Martin Leutzsch, Konstruktionen von Männlichkeit im Urchristentum. In: Crüsemann, Frank/Crüsemann, Marlene/Janssen, Claudia/Kessler, Rainer/Wehn, Beate (Hrsg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel. Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag. Gütersloh 2004, 600-618; Angelika Strotmann: Der markinische Petrus im Kontext antiker Männlichkeitskonstruktionen (BiKi 3/2008)

³² Davina Lopez (Anmerkung 16) 138-139.

4. Weiblichkeitskonstruktionen

Bedeutete seine Ablehnung hegemonialer Männlichkeitsvorstellungen zugleich auch, dass er Frauen als gleichberechtigt verstand? Einen ersten Hinweis birgt die Sprache des Paulus, wenn er mit und über die Gemeinde spricht. Fast durchgängig spricht er in der 2. Person Plural. Vielfach konstatiert wurde die besondere Beziehungssprache des Paulus.³³ Das „Wir“ ist theologisch zentral bei Paulus. Es steht für die eschatologische Gemeinde der „Geretteten“, für das *soma Christou* in der Gegenwart. Hat er mit diesem „Wir“ auch an die gleichberechtigte Teilhabe von Frauen am Gemeindeleben gedacht? Die Überlegungen zur **Zugehörigkeit von Frauen zum „Wir“ der Gemeinde** geht über die die alte Frage hinaus, ob Frauen (sprachlich) „mitgemeint“ sind und die Unsichtbarkeit zu beklagen. Denn es geht nicht allein um sprachlichen Androzentrismus. Es geht darum, das „Wir“ der Gemeinde als eines wahrzunehmen, das Frauen und Männer, jüdische Menschen, solche aus den anderen Völkern, Versklavte und Freie umfasste. Es bedeutet die theologische Identität und Praxis der frühen messianischen Gemeinden auf der Basis einer veränderten Beziehungsstruktur und Beziehungskultur zu verstehen.

Zu der in diesem Kontext oft herangezogenen Passage im 1. Brief an die Gemeinde in Korinth (1 Kor 14, 34f): „**Das Weib schweige in der Gemeinde...**“ ist zu sagen, dass es seit Anfang des 20. Jh. weitgehend wissenschaftlicher Konsens ist, dass es sich hierbei um eine nachpaulinische Interpolation handelt. Ein solches umfassendes Rede-, Verkündigungs- und Lehrverbot hat zudem keine Parallelen in der zeitgenössischen antiken jüdischen Literatur, wohl aber bei römisch-griechischen Autoren.³⁴ Vermutlich wurde die Passage Mitte des zweiten Jahrhunderts in den Brief des Paulus eingefügt, um seine Autorität zu nutzen, ein umfassendes Schweigegebot für Frauen durchzusetzen. Aber unabhängig davon, wann dieser Satz eingefügt wurde, stellt sich die Frage, welche Wirklichkeit er spiegelt: Ist er **deskriptiv** – also beschreibend zu verstehen: Die Frauen haben tatsächlich geschwiegen - oder **präskriptiv**, also als Vorschrift angesichts einer ganzen anderen Praxis von Frauen in den Gemeinden, die der Verfasser dieser Worte mit Hilfe der Autorität des Paulus beenden will?

Es finden sich jedoch leider auch Anknüpfungspunkte für eine solche frauenfeindliche Haltung in den Schriften des „echten“ Paulus. Frauen waren für ihn zwar gleichberechtigte Arbeiterinnen für das Evangelium (wie ich gleich zeigen werde), denen er nie vorgeschrieben hätte, im Gottesdienst zu schweigen. Sie hätten es vermutlich auch nicht akzeptiert - aber immer dann, wenn es um Frauen und ihre Sexualität und Beziehungen zum anderen Geschlecht geht, tritt seine ambivalente Haltung ihnen gegenüber hervor (1 Kor 6: die Prostituierte; 1 Kor 7: die junge Frau, die ehedfrei leben will; 1 Kor 11: Frauen in ihrem „schöpfungsgemäßen“ Verhältnis zu Männern). Diese Ambivalenz muss heute thematisiert werden.

Insgesamt ist festzustellen, dass die Paulus-Rezeption des 2. Jahrhunderts unser heutiges Paulusbild stärker geprägt hat als die vielfach sehr wertschätzenden Aussagen über Frauen des historischen

³³ Vgl. dazu vor allem Kathy Ehrensperger (Anmerkung 9)

³⁴ 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, 212, verweist u.a. auf Plutarch, Coniugalia Praecepta (31-33).

Paulus. Interessant für die heutige Rezeption der Texte des Paulus ist deshalb vor allem, **wer** sich auf **welche** Aspekte und Texte bezieht und **welche theologische Autorität** diesen für das heutige Miteinander der Geschlechter zugeschrieben wird.

5. Geschlechterverhältnisse in den frühen messianischen Gemeinden

5.1 Hier gilt nicht Frau noch Mann – oder eben doch? (Gal 3,26-28)

In Gal 3,26-28 zitiert Paulus den Leitsatz der Gemeinden in Galatien (Taufformel): „²⁶Ihr alle nämlich seid Gottes Kinder im Messias Jesus durch das Vertrauen. ²⁷Denn alle, die ihr in den Messias hineingetauft seid, habt den Messias angezogen wie ein Kleid. ²⁸Da 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.“

Ist hier die Gleichberechtigung von Frauen und Männern programmatisch niedergelegt? So wird diese Stelle von einer Reihe von Ausleger_innen gelesen. Andere wenden ein, dass es sich hier nicht um echte Gleichberechtigung handelt, wie wir sie uns vorstellen, sondern um eine, die allein „in Christus Jesus“ gilt – eine spirituelle Gleichheit, die keine alltagspraktischen Konsequenzen gehabt habe. Meinen Antwortversuch auf diese Frage werde ich im Folgenden mit Blick auf Röm 16 vorstellen. Doch zunächst will ich eine Beobachtung festhalten: Das Geschlechterverhältnis wird in dieser Tauf-Formel/diesem galatischen Slogan wie in der aktuellen **Intersektionalitätsdebatte** nicht isoliert betrachtet, sondern zusammen mit anderen die Gesellschaft bestimmenden Dominanz- und Unterordnungskategorien:

1. Herkunft/Ethnie: jüdisch – griechisch
2. sozialer Status: versklavt – frei
3. Geschlecht: männlich – weiblich

5.2. Die Grußliste (Röm 16)

Ein für die Fragestellung des Miteinanders von Frauen und Männern in den messianischen Gemeinden Mitte des ersten Jahrhunderts wichtiger Text ist die Grußliste des Briefs an die Gemeinde in Rom (Kapitel 16) – eine Art Adressenliste mit wichtigen Persönlichkeiten, die für die Glaubwürdigkeit des Paulus zeugen sollen.

Phoebe (V. 1-2)

Doch zunächst nennt Paulus die Überbringerin des Briefes: Phöbe

„Ich möchte euch unsere Schwester Phöbe vorstellen. Sie ist Diakonin der Gemeinde in Kenchreä. Ich empfehle sie, damit ihr sie in die Gemeinschaft aufnehmt – wie es unter heiligen Geschwistern üblich ist. Steht ihr bei und unterstützt sie in allen Angelegenheiten, in denen sie euch braucht. Sie ist eine Autorität und hat vielen Schutz geboten, auch mir selbst.“ (Röm 16,1-2)

Röm 16,1, wo Paulus Phöbe *adelphē* – Schwester nennt, ist ein wichtiger Beleg dafür, dass unter den grammatisch männlichen *adelphoi*, den „Brüdern“ wie viele Übersetzungen diese Anrede wiedergeben, auch Frauen waren und aus diesem Grund die Übersetzung „Geschwister“ die angemessene ist (vgl. z.B. Röm 12,1). Phoebe gehört zur Gemeinde und hat dort wichtige Funktionen inne. Sie hatte wohl wahrscheinlich kein „Amt“ im heutigen Sinne (das gab es zu dieser Zeit noch nicht), sie hat sich aber in besonderer Weise für die Gemeinde verdient gemacht, in der Versorgung wie der Verkündigungstätigkeit. Das macht Paulus mit der Bezeichnung *diakonos* deutlich, er sieht sie damit in derselben Funktion wie sich selbst, als Lehrerin, Missionarin und Arbeiterin für das Evangelium.

Mehr noch: Paulus nennt sie *prostatis*. Der Begriff stammt aus dem Patronatswesen der Antike. Patrone waren wohlhabende Menschen mit Macht und Einfluss in der römischen Gesellschaft. Der Begriff kann auch Vorstand, Anführer oder Vorgesetzter heißen oder eine leitende Behördentätigkeit bezeichnen, im Profangriechischen hat es einen amtlichen Klang.³⁵ Ohne dies gänzlich klären zu können, ist davon auszugehen, dass das Wort Phöbe als eine Autorität beschreibt, der Paulus sich unterstellt hat. Er weist damit auf ihre Bedeutung in Kenchräe, der Hafenstadt von Korinth hin, mit der sie ihm Gastfreundschaft und damit möglicherweise Schutz auch vor Verfolgung durch die Behörden geboten hat. Phöbe reist nach Rom, Paulus nennt hier nur ihren Namen, was darauf hinweist, dass sie sich allein auf den Weg machen wird. Möglicherweise ist sie in geschäftlichen Angelegenheiten unterwegs, wie die Bitte an die Gemeinde in Rom um Unterstützung in den Angelegenheiten, in denen sie unterwegs ist (*en pragmati*), zeigt. Phöbe wird den Brief auf ihrer Reise mit nach Rom nehmen.

Auswertung im Blick auf Gal 3,28:

Die Geschlechterhierarchie männlich – weiblich: ist aufgehoben. *adelphē* – Ausdruck der Gleichwertigkeit; *diakonos*: Phoebe übt dieselbe wertgeschätzte Tätigkeit für die Gemeinde wie Paulus aus. Er unterstellt sich explizit der Autorität einer Frau (*prostatis*)

Prisca und Aquila (V.3-5)

„Hier auf verließ Paulus Athen und ging nach Korinth. Hier traf er einen aus Ponthus stammenden Juden namens Aquila, der vor kurzem aus Italien gekommen war, und dessen Frau Priscilla. Klaudius hatte nämlich angeordnet, dass alle Juden Rom verlassen mussten. Diesen beiden schloss er sich an, und da sie beide das gleiche Handwerk betrieben, blieb er bei ihnen und arbeitete dort. Sie waren Zeltmacher von Beruf.“ (Apg 18,1-3)

Nach dem Tode des Kaisers Claudius im Jahr 54 kehrten viele von diesem vertriebene Juden und Jüdinnen nach Rom zurück. Zu ihnen haben vermutlich auch Prisca und Aquila gehört, mit denen

35 Vgl. Otto Michel, Der Brief an die Römer, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, IV. Abt. 11. Aufl. Göttingen 1957, 377, A.5.

Paulus auch schon in Korinth und Ephesus zusammen gearbeitet hat.³⁶ Er nennt sie *synergoi* (zusammen-Arbeitende). Das deutsche Wort „Mitarbeiter“ weckt das falsche Bild einer Hierarchie, *synergoi* bezieht sich wohl in erster Linie auf ihre gemeinsame Arbeit in der Gemeinde, bei der Verkündigung des Evangeliums, aber auch ganz konkret auf ihre tägliche Erwerbsarbeit. Prisca und Aquila haben wie Paulus als ZeltmacherInnen gearbeitet und gemeinsam schwierige Zeiten durchstanden. Paulus schreibt, dass sie für ihn „ihren Hals hingehalten haben“. Nun sind Prisca und Aquila wieder in Rom und haben eine Hausgemeinde um sich geschart – möglicherweise haben sie hier erneut eine Werkstatt eröffnet.

Auswertung im Blick auf Gal 3,28:

- **Geschlechterverhältnis:** Gleichrangige Zusammenarbeit als *synergoi*. Prisca wird sogar vor ihrem Mann Aquila genannt: Prisca ist die zentrale Figur (auch Apg: Unterricht für Apollos) Die drei haben an verschiedenen Orten eine Arbeits- und Lebensgemeinschaft gebildet, die soweit ging, dass sie ihr Leben füreinander eingesetzt haben.
- **Herkunft/Ethnie:** in der kurzen Formulierung: „Nicht nur ich bin ihnen dankbar, sondern auch alle Gemeinden aus den Völkern“ wird für einen Moment die Vision einer alle Völker (*ethne*) übergreifenden weltweiten Bewegung für Gerechtigkeit sichtbar.
- **Sozialer Status:** Prisca und Aquila zählen zu den vier Personen der Grußliste, von denen mit hoher Wahrscheinlichkeit davon auszugehen ist, dass sie keinen Sklavereihintergrund haben.

12

Epänetus (V.5)

„Er war der erste der Erntegaben/der Erstling der Provinz Asia, der für den Messias gewonnen wurde“: Multiplikator für Verkündigung des Evangeliums.

- **Ethnos/Herkunft:** Er ist in Rom zugewandert und kommt aus dem Osten (Asia)
- **Sozialer Status:** unklar: den Namen gibt es für Sklaven, aber insgesamt nur wenige Belege.

Mirjam oder Maria³⁷ (V.6)

die oftmals schwere Arbeit (*kopiaio*) für euch geleistet hat. Mit dem Verb wird auch die Arbeit von Persis, Tryphäna und Tryphosa beschrieben: Von Luther 1984 übersetzt: Maria, die sich für die Gemeinde abmühte... Was hören Sie? Hat sie den Abwasch gemacht, den Tisch gedeckt? ... (In Arbeitszeugnissen bedeutet „bemüht“ gerade noch ausreichend).

Das Verb bezeichnet Schwerstarbeit wie z.B. im Straßenbau – Arbeit, die von armen Tagelöhnern oder Sklaven getan wurde. Paulus verwendet es für sich selbst, wenn er über seine Arbeit für das Evangelium berichtet, die Verkündigung einschließt. Mit diesem Wort stellt Paulus seine Arbeit als Sklavenarbeit dar – er rechnet sich verbal zu den *working poor* (vgl. auch 1 Kor 4).

³⁶ Vgl. Röm 16,3-4; 1 Kor 16,19; Apg 18,1-3

³⁷ Die handschriftliche Überlieferung bietet beide Varianten.

Auswertung im Blick auf Gal 3,28:

- **Geschlechterverhältnis:** Hohe Wertschätzung der Missions- und Verkündigungsarbeit von Frauen
- **Versklavte/Freie:** Wenn Maria ein Gentilname ist (nicht von der jüdischen Mariam abgeleitet), war sie Sklavin oder Freigelassene, von Persis (Herkunft aus Persien), Tryphäna und Tryphosa ist mit hoher Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass sie unfreier Herkunft waren (Lampe)

Andronikus und Junia (V.7)

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 (nicht in allen Ausgaben): „Wahrscheinlich lautete der Name ursprünglich (weiblich) Junia. In der alten Kirche und noch bis ins 13. Jh. wurde er als Frauenname verstanden.“ Warum bleibt dann im Text Junias stehen?! Weil damit sichtbar wird, dass er eine Frau als Apostelin bezeichnet – und das darf wohl nicht sein!

Die Neutestamentlerin Bernadette Brooten hat bereits 1977 in einer ausführlichen Untersuchung gezeigt,³⁸ dass es den Namen Junias in der Antike nicht gab, Junia hingegen üblich war. Der Unterschied zwischen den beiden Namen besteht nur in der Interpretation eines Akzents (den es in den Majuskeln, den Großbuchstaben nicht gab): Junían (männlich) Juniân (weiblich). Hier wurde also spätestens ab der Übersetzung Luthers die Junia aus dem Text herausinterpretiert und damit die Existenz einer Apostelin aus dem allgemeinen Bewusstsein. „Wissenschaftliche Textausgaben des griech. NT haben bis Anfang des 20. Jh. auch korrekt den Frauenamen beibehalten. Erst ab dem Zeitpunkt, als Frauen zum Universitätsstudium zugelassen wurden, als sie Theologie studieren und Pfarrerrinnen werden wollten, wurde in den wissenschaftlichen Textausgaben die wirkliche Junia in einen erfundenen Junias umfunktioniert – ohne dies kenntlich zu machen.“³⁹

Auswertung im Blick auf Gal 3,28:

- **Geschlechterverhältnis:** Gleichrangige Zusammenarbeit von zwei *apostoloi*, deren Bedeutung Paulus besonders wertschätzt
- **Herkunft/Ethnie:** sie sind jüdisch – meine Verwandten: *syngeneis*
- **Sozialer Status:** Für Junia geht Peter Lampe davon aus, dass dieser Name mit hoher Wahrscheinlichkeit auf unfreien Hintergrund hinweist: Gentilname: Zum Hause/ Gens Junia gehörend.⁴⁰ (Frage: Passt das zusammen mit dem Hinweis auf palästinisches Judentum?)

³⁸ Auf Deutsch 1978: Bernadette Brooten, „Junia... hervorragend unter den Aposteln“ (Röm 16,7), in: Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente, Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.), 2. verändert. Aufl. München/Mainz 1978, 148-151.

³⁹ Martin Leutzsch, Jüdin, Bürgerin, Ärztin, Jüngerin, Apostelin: Frauenrollen in der Bibel sichtbar machen – eine Herausforderung für gerechte Bibelübersetzung. In: Domay; Erhard/Köhler, Hanne (Hrsg.), Werkbuch Gerechte Sprache in Gemeinde und Gottesdienst. Praxistentwürfe für Gemeindegliederung und Gottesdienst. Gütersloh 2003, 109.

⁴⁰ Vgl. Peter Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, Tübingen 1989, 153.

Weitere Sklav_innennamen

⁸Grüßt meinen zur Gemeinschaft gehörenden geliebten **Ampliatius** (lat.: Verb *ampliare* = vergrößern, vermehren, erhöhen → *Ampliatius* = der Erhöhte)

¹⁰Grüßt Apelles, der sich in seiner Arbeit für den Messias bewährt hat, und die **Sklavinnen und Sklaven aus dem Haus Aristobuls** – Genitivus possessivus: Besitzanzeige

¹¹Grüßt **Herodion**, meinen Verwandten. Vermutlich Sklave aus dem Haus des Herodes, der dann dem kaiserlichen Haus geschenkt wurde – Verwandter: ist Jude

Grüßt die **Sklaven und Sklavinnen aus dem Hause des Narzissus**, die zur Gemeinschaft gehören.

¹² Grüßt **Tryphäna** und **Tryphosa**, die Schwerstarbeiterinnen in der Gemeinschaft.

Grüßt die geliebte **Persis**, die oftmals schwere Arbeit für die Gemeinschaft geleistet hat.

¹⁴Grüßt Asynkritis, Phlegon, **Hermes**, Patrobas, **Hermas** und die Geschwister, die zu ihnen gehören.

¹⁵Grüßt Philologus und Julia, **Nereus**, seine Schwester, Olympas und alle heiligen Geschwister, die zu ihnen gehören.

Auswertung im Blick auf Gal 3,28:

Versklavte/Freie:

Von 13 Personen in der Grußliste, von denen eine Aussage möglich ist, weisen mit großer Wahrscheinlichkeit 2/3 eine unfreie Herkunft auf. Allein von Urbanus, Prisca, Aquila, Rufus kann mit relativer Wahrscheinlichkeit gesagt werden, dass sie einen freien Hintergrund haben.⁴¹ Zu den namentlich zuzuordnenden Unfreien kommen die SklavInnen bzw. Freigelassene aus den Häusern des Narzissus und Aristobuls.

14

Sklaverei im großen Stil und Armut der Bevölkerungsmehrheit war die ökonomische Grundlage des mächtigen römischen Reiches.⁴² Die Bevölkerung der Städte bestand zu einem Drittel aus SklavInnen, dazu kam etwa ein Drittel Freigelassene. Über 90% der Menschen waren arm, lebten knapp oberhalb und zu einem Drittel sogar unterhalb des Existenzminimums. Ihnen standen wenige Oberschichtangehörige (3%) gegenüber, die Großgrundbesitz und damit Geld und Macht besaßen. Eine Mittelschicht gab es nicht. Aus Paulus' Beschreibungen der Gemeinden wird deutlich, dass sie die Zusammensetzung der Gesellschaft spiegelten (vgl. 1 Kor 1,26). Wie viele Sklavinnen und Sklaven insgesamt darunter waren, ist nicht genau zu klären. Die Vielzahl von Texten im Neuen Testament, die die Frage der Sklaverei behandeln⁴³ lassen aber darauf schließen, „dass es wohl nicht wenige waren und dass christliche Gemeinschaften weiterhin versklavte Mitglieder hatten, die auf Grund der

⁴¹ Vgl. Peter Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, Tübingen 1989,148.

⁴² Clarice J. Martin; Es liegt im Blick – Sklaven in den Gemeinschaften der Christus-Gläubigen, in: Die ersten Christen. Sozialgeschichte des Christentums Bd. 1, Richard A. Horsley (Hg.), Gütersloh 2007, 251-270.

⁴³ Vgl. u.a. 1 Kor 7,21-24; Gal 3,38; Philemon; Eph 6,5-9; Kol 3,22-4,1; 1Tim 6,1-2; 1 Petr 2,18-25

Taufe nicht freigelassen wurde.“⁴⁴ Für die Entstehung der jüdischen Gemeinde in Rom ist die Erfahrung der Sklaverei grundlegend. Nach der Eroberung Judäas durch den römischen General Pompeius (63 v.Chr.) ließ dieser Tausende von jüdischen Gefangenen versklavt nach Rom bringen. Als Freigelassene ließen diese sich in den ärmeren Vierteln jenseits des Tibers nieder.⁴⁵ Die Existenz mehrerer jüdischer Gemeinden in Rom kann für die Zeit des Paulus nachgewiesen werden. Sie bilden die Anlaufstelle für ihn und sind eng mit der frühchristlichen Bewegung verbunden.

Auswertung: Ethnos/Herkunft: Viele der genannten Personen stammen aus dem Osten: Es sind Menschen aus unterschiedlichen Völkern, jüdischer und nicht-jüdischer Herkunft mit unterschiedlichen Muttersprachen.

12 Personen werden im Text so charakterisiert, dass deutlich wird, dass sie aus dem Osten stammen oder Paulus sie dort persönlich kennengelernt hat:

- Prisca, Aquila (V.3-5) Epänetus (V.5: Asien); Andronikus und Junia (V. 6-7 Verwandte: Jude/Jüdin), Urbanus (V.9, mit dem wir im Messias zusammengearbeitet haben), Rufus, und seine Mutter –
- „Geliebte“ – So bezeichnete Personen waren Paulus wahrscheinlich persönlich bekannt: Ampliatus; Stachys, Persis - auch Apelles (?): besonderer Bewährtheit wird herausgestellt.
- Eine Herkunft aus dem Osten auch wahrscheinlich (anhand der Namen): Herodion, Patrobas, Olympas, Asyncritus, Hermas, Philologus
- Aus dem Osten stammen gebürtig jedoch vermutlich nur: Aquila (Pontus), Epänetos (Asia), Andronikus und Junia (Nähe zu palästinischen Aposteln)

Hier wird die Mobilität sichtbar, der Austausch über Handel und Handwerk und Versklavung. In den Gemeinden muss von einer Vielsprachigkeit ausgegangen werden, von unterschiedlichen Herkunftsländern und Muttersprachen/Dialekten.

Auswertung: Geschlechterverhältnis:

In der Grußliste werden 9 Frauen und 17 Männer in Rom erwähnt: Der aktive Anteil der Arbeit von Frauen in der Gemeinde wird besonders deutlich: 7 Frauen und 5 Männer werden besonders herausgestellt:⁴⁶

- *kopiao*: Tryphäna, Tryphosa, Persis; Maria, ggf. auch Rufus Mutter
- *synergos*: Priska, Aquila, Urban
- hervorragend unter Aposteln: Junia, Andronikus
- bewährt, ausgezeichnet: Apelles, Rufus

⁴⁴ Carolyn Osiek, Familienangelegenheiten, in: Horsley u.a. (Hg.) 2007, 238; vgl. auch Clarice Martin, in Horsley u.a. (Hg.) 2007, 259-263.

⁴⁵ Vgl. Neil Elliott, Die Hoffnung der Armen in Schranken halten, in: in Horsley u.a. (Hg.) 2007, 210.

⁴⁶ Vgl. Peter Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, Tübingen 1989, 136f.

Fazit

Die Ausgangsfrage war: Wie sah es praktisch mit dem Geschlechterverhältnis in den Gemeinden aus?

Diese Frage hat sich als zu eindimensional erwiesen. Um einen Eindruck der Lebenswirklichkeit zu erhalten, müssen alle Dimensionen der sozialen, ethnischen und geschlechtlichen Hierarchien und deren Wechselwirkungen angeschaut werden. Was das bedeutet, wird an einzelnen Biographien deutlich und kann von uns nur imaginiert werden:

Was bedeutet es für **Persis**, die vermutlich über Persien als „Ware“ importiert wurde, deren Muttersprache vermutlich weder Griechisch noch Latein war, in Rom als Sklavin zu leben und zur Gemeinde zu gehören? Sie war der sexuellen Verfügungsgewalt ihres Herrn ausgesetzt, ohne Rechte. Sollte sie inzwischen Freigelassene sein, ist sie auch weiterhin zu verschiedenen Diensten verpflichtet. Paulus hat sie vermutlich im Osten kennengelernt und stellt ihre besondere Arbeit für die Gemeinde heraus. Er nennt sie die „geliebte Persis“.

Aquila ist einer der wenigen, der mit hoher Wahrscheinlichkeit einen freien Hintergrund hatte und aus dem Osten stammt. In Rom gehört aber auch er als Jude aus dem Osten zu den Einwanderern, zu den verachteten *ethnē*, den besiegten Völkern. Was bedeutet es für ihn als freien Mann, erst nach seiner Frau genannt zu werden? (Über ihre Herkunft und Status lassen sich keine eindeutigen Aussagen machen.) Seine Arbeit wird zwar herausgehoben, aber in einer Reihe mit versklavten Frauen und Männern. Welche Wege hat er zurückgelegt, bis er Teil dieser Gemeinschaft wurde und keine Privilegien für seinen Status als freier Mann einfordert?

Prof'in Dr. Claudia Janssen

FSBZ Frauenstudien- und
-bildungszentrum in der EKD
Gesundbrunnen 10
D-34369 Hofgeismar
Tel. 05671-76609-61/Sekr. -60

janssen@fsbz.de

www.fsbz.de und www.claudia-janssen.eu