

Uta Poplutz/Korinna Zamfir (Hrsg.)

Neutestamentliche Briefe



Kohlhammer

Kohlhammer

Die Bibel und die Frauen
Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie

Herausgegeben von
Irmtraud Fischer
Mercedes Navarro Puerto
Adriana Valerio

Neues Testament
Band 2.2

Uta Poplutz/Korinna Zamfir (Hrsg.)

Neutestamentliche Briefe

Verlag W. Kohlhammer

Die Herausgabe des Werkes wurde unterstützt durch
die Herbert Haag Stiftung für Freiheit in der Kirche,
die Babeş-Bolyai University Cluj, Centre for Biblical Studies und
die Karl-Franzens-Universität Graz.

1. Auflage 2023

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-040986-6

E-Book-Format:

pdf: 978-3-17-040987-3

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Vorwort zur deutschen Ausgabe

Das internationale Großprojekt „Die Bibel und die Frauen“, an dem mehr als 300 Wissenschaftler*innen beteiligt sind, vervollständigt mit dem vorliegenden Band zur neutestamentlichen Briefliteratur die Sektion des Neuen Testaments. Die hier versammelten Beiträge wurden bei einer Tagung im Sommer 2019 am *Centre of Biblical Studies* der Babeş-Bolyai Universität in Cluj (Rumänien) unter dem Titel „*Reading Women in the New Testament Epistles – The Social and Ecclesial Implications of Biblical Interpretation*“ vorgestellt und diskutiert. Bis zur Fertigstellung der Publikation ist damit eine gewisse Zeit ins Land gegangen. Dies hängt zu einem Großteil mit der Konzeption der Enzyklopädie als internationalem Projekt zusammen, das Wissenschaftstraditionen und -kulturen unterschiedlicher Sprachräume zusammenführt. Dabei zeigt sich, dass die einzelnen Beiträge nicht einfach nur in eine andere Sprache übersetzt werden müssen, sondern dass es sich im wahrsten Sinne um ein *Translations*projekt handelt: „Eine wortwörtliche Übersetzung der einzelnen Beiträge, der diversen Bände wäre für ein solches Netzwerkunternehmen kontraproduktiv; die Übertragung in eine andere Sprache bedeutet nämlich auch, deren Wissenschaftskontext mit den jeweiligen sprachlich-kulturellen Gepflogenheiten einzubinden.“¹

Dass diese Übersetzungsleistung in unseren Augen gelingen konnte, ist einer Vielzahl an Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern geschuldet, ohne die wir dieses Projekt nicht hätten verwirklichen können. Zunächst einmal ist allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern am Lehrstuhl von Korinna Zamfir in Cluj zu danken, die eine reibungslose und schöne Tagung organisiert haben; insbesondere Lehel Lészai, Hilda Marczinkó und Tamás Réti haben sich hier verdient gemacht.

Das Manuskript des vorliegenden Bandes ist am Lehrstuhl für Biblische Theologie an der Universität Wuppertal erstellt worden. Als studentische Hilfskräfte haben sich in unterschiedlichen Stadien des Projekts vor allen Dingen Natalie Klimenko, Florian Schwarz und Niels Sperling eingebracht. Mit großer Akribie und Fleiß haben die wissenschaftlichen Mitarbeiter Benedikt Oehlmann und Dominik Schlauß das Manuskript unzähligen Korrekturgängen unterzogen und dabei nie den Überblick über die verschiedenen Versionen verloren. Ein besonderer Dank gilt Gabriele Stein, die die Aufsätze mit professioneller Sorgfalt und viel Sprachgefühl vom Englischen oder Italienischen ins Deutsche übersetzt hat. Daniela Praust, Sekretärin am Lehrstuhl in Wuppertal, hat sich um die Verwaltung der Drittmittel und weitere

¹ Irmtraud FISCHER / Andrea TASCHL-ERBER, Evangelien. Erzählungen und Geschichte (Die Bibel und die Frauen 2,1; Stuttgart: Kohlhammer), 5f.

organisatorische Arbeiten im Hintergrund verdient gemacht. Patrick Marko hat in Graz mit Akribie, Geduld und großer Expertise die Druckvorlage und das Register erstellt und zuvor unzählige Korrekturen eingetragen: Herzlichen Dank!

Zuletzt sei schließlich der *Herbert-Haag-Stiftung für Freiheit in der Kirche* zu danken, die die Tagung und die Publikationen mit einer großzügigen Förderung unterstützt hat.

Uta Poplutz und Korinna Zamfir

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
<i>Uta Poplutz und Korinna Zamfir</i>	
Einführung	9
<i>Peter Lampe</i>	
Beobachtungen zur Gender-Rhetorik in den Episteln	23
<i>Korinna Zamfir</i>	
Ein Blick hinter den Topos der häuslichen Frau. Arbeit, Euergetismus und religiöse Rollen in der griechisch-römischen Welt	37
<i>Bernadette J. Brooten</i>	
Amtsträgerinnen in jüdischen Synagogen des Altertums. Mit einem Fokus auf das 2. bis 7. Jh. n. Chr.	61
<i>William R.G. Loader</i>	
Frauen und Sexualität	85
<i>Christine Gerber und Tanja Forderer</i>	
Die neutestamentlichen Briefe zu Ehefrauen, Trennung, Scheidung	103
<i>Annette Bourland Huizenga</i>	
Mütter in Kontexten. Überschneidungen zwischen Briefen und Lebensläufen	127
<i>Angela Standhartinger</i>	
Pflichten des Alters. Alte Frauen in der neutestamentlichen Briefliteratur	145
<i>Michael Sommer</i>	
Sharp Contrasts? 1 Tim 5 und römisch-hellenistische Stereotypen von Witwen	161
<i>Maria José Schultz Montalbetti</i>	
Die Unterordnung der Frauen im Ersten Petrusbrief	177

<i>Dominika Kurek-Chomycz</i>	
Gemeinsame Mühe, gemeinsame Leitung?	
Apostelinnen, Mitarbeiterinnen und Gastgeberinnen	
von Hauskirchen im Zeugnis der paulinischen Briefe	193
<i>Korinna Zamfir</i>	
Frauen als Lehrende und Lernende im <i>Corpus Paulinum</i>	217
<i>Marinella Perroni und Silvia Zanconato</i>	
Jungfräulichkeit und Apostolat am Beispiel des Paulus	239
<i>Silke Petersen</i>	
Gehorsam und Unterordnung oder Gleichheit und Befreiung?	
Zugleich ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte der Paulusbriefe	255
<i>Marianne Bjelland Kartzow</i>	
Eine Polyphonie aus Schweigen und Sprechen?	
Die mehrdeutigen weiblichen Stimmen des <i>Corpus Paulinum</i>	271
<i>Heidrun E. Mader</i>	
Hagar, die beschnittene Sklavin, und Sara, die unbeschnittene Freie	289
<i>Beate Kowalski</i>	
Weibliche Charakterisierungen Gottes	
in den Briefen des Neuen Testaments	303
<i>Miklós Szabó</i>	
Religiöse Frauenpower. Frauen als Glaubensvorbilder im Hebräerbrief	321
<i>Elisa Estévez López</i>	
Eva – von der Gefährtin zur „betrogenen Betrügerin“:	
Zur Rezeption von Gen 1–3 in den neutestamentlichen Briefen	335
Bibliographie	353
Stellenregister	383
Autor:innenverzeichnis	401

Einführung

*Uta Poplutz, Bergische Universität Wuppertal
Korinna Zamfir, Babeş-Bolyai Universität Cluj*

Vom 21. bis 23. Juni 2019 fand am *Centre of Biblical Studies* der Babeş-Bolyai Universität (Cluj, Rumänien) unter dem Titel „Reading Women in the New Testament Epistles – The Social and Ecclesial Implications of Biblical Interpretation“ eine internationale Konferenz statt, deren Beiträge der vorliegende Band zusammenträgt. Als Bestandteil der exegetisch-kulturgeschichtlich ausgerichteten Enzyklopädie „Die Bibel und die Frauen“ konzentriert sich die Publikation auf die Darstellung von Frauen und weiblichen Lebensbedingungen sowie die geschlechterrelevante Rhetorik und Theologie in der Briefliteratur des Neuen Testaments. Sie fügt sich auf diese Weise ein in die Reihe der bereits veröffentlichten Bände über Frauen in der Tora (Irmtraud Fischer, Mercedes Navarro Puerto, Andrea Taschl-Erber), in den prophetischen Schriften (L. Juliana Claassens, Irmtraud Fischer) und in den Evangelien (Mercedes Navarro Puerto, Marinella Perroni).

Die versammelten Aufsätze beabsichtigen eine kritische Lektüre jener relevanten Texte über Frauen, die Rückschlüsse auf ihren Status und die Geschlechterverhältnisse in ihrem kulturellen, religiösen und sozialen Kontext zulassen. Basierend auf ihrer zugesprochenen Normativität haben diese Texte das Leben, die sozialen Bedingungen und die religiöse Praxis von Frauen, ebenso wie das Verständnis ihrer Rollen in der Familie und in der kirchlichen Gemeinschaft über Jahrhunderte geprägt. Einige von ihnen haben auf diese Weise zur Entstehung von Stereotypen beigetragen, die die Sichtweise auf Frauen deutlich beeinflusst haben. Der vorliegende Band umfasst fünf thematische Bereiche, die sich inhaltlich wie folgt zusammenfassen lassen.

1. Rhetorik und Kontext

Die ersten drei Aufsätze führen in die übergeordnete Fragestellung ein, indem sie sich dem Thema „Geschlecht“ (*gender*) aus analytischer Perspektive nähern und den allgemeinen griechisch-römischen sowie jüdischen Kontext entlang jener sozialen, kulturellen und religiösen Ausprägungen beleuchten, die das Leben von Frauen während der Entstehung christlicher Gemeinschaften prägten.

In seinen „*Beobachtungen zur Gender-Rhetorik in den Episteln*“ fragt Peter Lampe (Heidelberg, Deutschland) unter einer sprachethischen Perspektive nach gängigen antiken und zeitgenössischen rhetorischen Standards und veranschaulicht diese anhand von vier Beispielen aus dem *Corpus Paulinum*. So kann er zeigen, wie es Paulus misslingt, den beiden rhetorischen Grundprämissen, die die Aufmerksamkeit für die Sichtweise des Gegenübers (Quintilian) sowie grundlegende Empathie („sprachliche Gastfreundschaft“, Ricœur) einfordern, gerecht zu werden, während er seine eigene kulturell voreingenommene Sichtweise etwa im Blick auf Kleidungsvorschriften massiv durchzusetzen versucht (1 Kor). Lampe legt detailliert dar, wie generische maskuline Substantive, die in einigen Fällen eindeutig auch Frauen einschließen, häufig fehlinterpretiert und nur auf Männer bezogen werden. In einem weiteren Schritt widmet er sich der sprachlichen Konvention, Männer vor Frauen zu nennen, was Lampe als implizite soziale Hierarchie herausarbeitet. Dabei kann er zeigen, dass mindestens ein Beispiel (Priska) dafür gefunden werden kann, dass Frauen auch in frühen Gemeinden eine herausragende Rolle gespielt haben. Lampe veranschaulicht, dass Frauen und ihre Aktivitäten insbesondere in den Pastoralbriefen häufig zum Gegenstand von Satire und abwertender Sprache werden, die misogynie Klischees widerspiegeln. Dies zeige sich beispielsweise in der Darstellung von Witwen (1 Tim), von Frauen, die von konkurrierenden Lehrern lernen (2 Tim), oder auch wiederholt in Bezug auf die Redetätigkeit von Frauen. Satire wird dabei anstelle von Argumenten verwendet, um voreingenommene männliche Leser zu unterhalten und weibliches Handeln im Lernen, Lehren und Sprechen in der *ekklēsia* zu diskreditieren. Eine solche rhetorische Unterdrückung von Frauen steht im Kontrast zur tatsächlichen Beteiligung von ihnen am Leben der Gemeinden. Die zentrale Unterscheidung zwischen präskriptivem Diskurs und Realität wird auch in anderen Aufsätzen dieses Bandes Gegenstand der Untersuchungen sein.

Korinna Zamfir (Cluj, Rumänien) beleuchtet in ihrem Beitrag „*Ein Blick hinter den Topos der häuslichen Frau*“ Frauenberufe, Euergetismus, Amtsträgerschaften und Priesterschaften in griechisch-römischen Kontexten auf der Grundlage epigraphischer sowie papyrologischer Quellen und rechtlicher Bestimmungen. Die Beispiele einer derartigen öffentlichen Präsenz von Frauen stellt den traditionellen Diskurs infrage, der Frauen in die private Sphäre verbannt. Frauen mit geringerem Vermögen, was vermutlich auf die meisten frühen Christusnachfolgerinnen zutrifft, waren durchaus in Arbeit und Handel tätig oder erfüllten rechtliche und finanzielle Verpflichtungen. Im griechischen Osten konnten Frauen der Elite bestimmte Magistraturen mit informellem Einfluss besetzen und als Wohltäterinnen fungieren, während sie im Westen als Schutzpatroninnen von Städten, Vereinen oder Einzelpersonen auftraten. Sowohl im Osten wie auch im Westen waren Frauen Mitglieder, Funktionärinnen, Priesterinnen oder Wohltäterinnen von privaten Vereinen,

wobei weibliche Priesterschaften in öffentlichen und privaten Kulten weit verbreitet waren. Darüber hinaus spielten weibliche Prophetinnen an bestimmten Heiligtümern im Osten eine bedeutende Rolle. Diese Beobachtungen werfen ein Schlaglicht auf Frauen, die in den frühen *ekklēsiai* in den Bereichen Prophetie, Anbetung und Lehre, aber auch als Amtsträgerinnen oder Wohltäterinnen tätig waren; zugleich können sie Einblicke in den sozialen Kontext bieten, in dem diese frühchristlichen Frauen lebten.

In ihrem Beitrag „*Amtsträgerinnen in jüdischen Synagogen des Altertums*“ wiederholt und erweitert Bernadette Brooten (Waltham, USA) die Ergebnisse ihrer bahnbrechenden Untersuchungen über jüdische weibliche Führungspersonen. Lange ging die Forschungstradition davon aus, dass jüdische Gemeinden Frauen von öffentlichen religiösen Funktionen und Entscheidungsprozessen ausschlossen und sie in Synagogen sogar von Männern abgesondert wurden. Die spärlichen Daten zur Geschlechtertrennung deuten jedoch eher darauf hin, dass eine solche Praxis in den ersten Jahrhunderten nicht die Regel gewesen sein kann. Ältere und neuere Belege zeigen vielmehr, dass Frauen in der Mittelmeerregion von Kreta bis Kleinasien, von Malta bis Nordafrika und Italien als Synagogenvorsteherinnen, Älteste, Synagogemütter, Priesterinnen und Wohltäterinnen tätig waren. Obwohl die Beispiele später zu datieren sind als die neutestamentlichen Briefe (2. bis 7. Jahrhundert n. Chr.), geben sie wertvolle Einblicke in die Charakteristik von Führungspositionen, die von Frauen trotz konventioneller Geschlechterrollen ausgefüllt werden konnten. Die Sichtung der Belegstellen stellt die Annahme in Frage, dass die aufgezählten Titel reine Ehrentitel waren, und bestätigt stattdessen die aktive Tätigkeit von Frauen in jüdischen Gemeinden. Das Euergetentum, eingebettet in familiäre Beziehungen, war in diesem Zusammenhang ebenfalls von großer Bedeutung. Die von Frauen besetzten Führungspositionen deuten darauf hin, dass zumindest einige dieser Frauen lesen und schreiben konnten und eine entsprechende Bildung genossen haben. Die Aufzeichnungen über *hiereiai* lassen die begründete Möglichkeit offen, dass diese Frauen religiöse Funktionen ausübten. Brooten zeigt somit, dass die jüdische Diaspora vielfältiger als bisher angenommen beschrieben werden muss und auch die Entscheidungsfindung von Frauen miteinschloss.

2. Frauen im antiken Hauswesen (*oikos*)

Die neutestamentlichen Briefe stellen Frauen für gewöhnlich in der häuslichen Sphäre als Ehefrauen und Mütter dar, gelegentlich auch als unverheiratete junge Frauen, Witwen oder Geschiedene. Vor dem Hintergrund dieses Befundes befasst sich die zweite Gruppe von Beiträgen mit Frauen im antiken

Hauswesen (*oikos*) und behandelt exemplarisch jene Texte neutestamentlicher Briefliteratur, die das Alltagsleben und die Lebensbedingungen von Frauen als Ehefrauen und Mütter festsetzen und gelegentlich auch indirekt widerspiegeln. Die Beiträge thematisieren dabei auch die Bereiche von Sexualität, Ehe und Scheidung, die Lebensbedingungen von Frauen im Alter und die Wissenschaft sowie die allgemeinen Aufforderungen zur Unterordnung, die sowohl an verheiratete Frauen als auch an Sklavinnen gestellt wurden. Die neutestamentlichen Briefe behandeln den sozialen Status dieser Frauen jedoch nicht in expliziter Weise: Frauen konnten durchaus frei sein, eigenständige Entscheidungen über ihr Leben zu treffen oder einer beruflichen Tätigkeit nachzugehen; in manchen Fällen werden sie auch einfach nur implizit zu den Haussklavinnen gezählt. In den meisten Briefen spiegelt sich jedoch die Ansicht wider, dass Frauen ihre Berufung vorrangig im Haushalt erfüllen, was gewiss die Lebenswirklichkeit der Mehrheit antiker Frauen erfasst. Wichtig ist, dass die in diesen Texten tradierten Hausregeln über Jahrhunderte hinweg einen nicht unerheblichen Einfluss auf das christliche Verständnis weiblicher Rollenbilder ausübten und somit eine enorme Wirkmacht entfalteten.

William R.G. Loader (Perth, Australien) untersucht in seinem Beitrag „*Frauen und Sexualität*“ exemplarische Texte des *Corpus Paulinum* und analysiert prominente Aussagen zum Thema vor dem Hintergrund ihres jüdischen und griechisch-römischen Kontextes. Dabei zeigt sich, dass die Briefe männliche Annahmen über die Sexualität von Frauen, über Fortpflanzung sowie kulturelle Normen im Zusammenhang mit Geschlecht und Sexualität zum Ausdruck bringen (Schmuck und sexuelle Attraktivität). Paulus betrachtet heterosexuelle Beziehungen innerhalb der Ehe als Teil der Schöpfungsordnung, während gleichgeschlechtliche Beziehungen beschämend und widernatürlich seien. Geschlechtsverkehr verbinde Mann und Frau zu einem Körper, so dass sowohl der Geschlechtsverkehr mit einer Prostituierten als auch Ehebruch inakzeptabel sind. In Übereinstimmung mit der jüdischen Tradition und der populären moralischen Lehre werden Leidenschaften missbilligt. Paulus befürwortet die Ehelosigkeit aufgrund der Nähe des kommenden Zeitalters, in welchem Sexualität keine Rolle mehr spielt. Er leugnet jedoch nicht, dass Sexualität und Ehe Teil der Schöpfung Gottes sind. Gegenseitigkeit betrifft in der Ehe die jeweiligen Rechte des anderen und beinhaltet Liebe und Fürsorge. Einige Texte decken männliche Vorurteile über die Unfähigkeit von Frauen auf, ihre sexuellen Begierden zu kontrollieren, oder bedienen die Stereotypen von Täuschung und List, die auf Lesarten des Sündenfalls (LXX) beruhen. Infolgedessen gelten Frauen als ungeeignet für Führungspositionen: sie sollen sich ihrem Ehemann unterordnen und sich der Mutterschaft widmen (1 Tim 2).

Christine Gerber und Tanja Forderer (Hamburg, Deutschland) stellen in ihrer Untersuchung „*Die neutestamentlichen Briefe zu Ehefrauen, Trennung, Scheidung*“ diejenigen neutestamentlichen Texte in den Fokus, die Frauen

in ihrer Rolle als Ehefrauen darstellen, und heben dabei insbesondere jene normativen Passagen hervor, die das christliche Ideal von Ehe und Familie entscheidend geprägt haben. Die Autorinnen legen einen breiten Überblick über den kulturellen, religiösen und rechtlichen Hintergrund ehebezogener Fragestellungen im Hinblick auf den römischen und jüdischen Kontext vor. Während Paulus Individuen anspricht, die sich aus persönlicher Entscheidung der Christusgemeinschaft angeschlossen haben, spiegeln spätere Briefe die Sozialisation innerhalb einer christusgläubigen Familie wider. Paulus schwankt in den relevanten Texten zwischen einem vertraglichen Verständnis der Ehe, basierend auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit, und einem hierarchischen Verständnis der ehelichen Beziehungsebenen. Für ihn steht die Ehe in einem Konkurrenzverhältnis zur Hingabe an Christus. Die Haushaltsregeln der pseudographischen Briefe spiegeln dabei eine zunehmende Patriarchalisierung dieser Vorstellungen wider und forcieren eine Harmonisierung der Ehe mit dem Bekenntnis zu Christus. Die Scheidung wird zur Ausnahme, Mischehen können hingegen positive Auswirkungen haben. Eine unauflösliche Ehe, die auf gegenseitiger Treue basiert, wird zum Inbegriff des christlichen Lebensstils. Frauen werden dabei als Subjekte angesprochen, deren Beziehung zu Gott nicht von der Religion ihres Ehemannes abhängt.

Annette Bourland Huizenga (Dubuque, USA) beleuchtet in ihrem Beitrag „*Mütter in Kontexten. Überschneidungen zwischen Briefen und Lebensläufen*“ das Thema der Mutterschaft im *Corpus Paulinum* und widmet sich sowohl den realen Müttern hinter den Texten als auch dem Diskurs innerhalb der neutestamentlichen Briefe. Um letzteren zu erhellen, zieht Bourland Huizenga antike präskriptive Texte heran, die insbesondere aus der neupythagoreischen Tradition stammen. Obwohl Mütter allgegenwärtig in diesen Texten sind, werden ihre Lebensumstände zumeist verdeckt. In den unbestritten echten Paulusbriefen bezieht sich der Apostel auf reale Frauen, die Mütter sind, und zeigt ein Bewusstsein für die Probleme von Paaren oder Eltern, ohne ihnen dabei Anweisungen zu Mutter- oder Vaterschaft zu geben. Der Diskurs in den deuteropaulinischen Hausordnungen konzentriert sich demgegenüber auf Frauen in ihrer Rolle als Gattinnen und Mütter, um auf der Basis dieses Rollenverständnisses die Beziehung zwischen den Mitgliedern des „idealen“ Haushalts zu regeln. Reale Mütter werden in dieser Konzeption tendenziell in den Hintergrund gedrängt. Die Pastoralbriefe erweisen sich als noch ideologischer. Frauen werden als Mängelwesen betrachtet, können aber durch das Gebären von Kindern Rettung erlangen. Die verschiedenen Aktivitäten der Mütter innerhalb der Hausgemeinde gelten als Quelle von Spannungen, während das Leben realer Mütter stereotyp gezeichnet wird: sie werden entweder als negative (Eva) oder als positive Paradigmen (Lois und Eunike) schematisiert. Solche Diskurse verschleiern die Tatsache, dass Frauen aktive Mitglieder der Gemeinden waren und unterschiedliche Rollen als Ehefrauen,

Mütter, Sklavinnen, Sklavenhalterinnen, Ammen, Witwen oder als einfache Mitglieder ausübten.

Angela Standhartinger (Marburg, Deutschland) diskutiert in ihrem Beitrag „*Pflichten des Alters. Alte Frauen in der neutestamentlichen Briefliteratur*“ die ambivalente Darstellung und die Rollen älterer Frauen im weiteren kulturellen Kontext mit besonderem Fokus auf die Pastoralbriefe. In der antiken Mentalität galten Frauen im fortgeschrittenen Alter, die ihre Fortpflanzungsfähigkeit bereits verloren hatten, als wertlos und ihre Darstellung ist häufig mit negativen Stereotypen verbunden. Dennoch wurde das Alter auch als Quelle von Weisheit und Würde geachtet. Bestimmte religiöse Rollen wie das Amt einer Priesterin wurde dezidiert älteren Frauen zugewiesen. Alte Frauen hatten eine Rolle bei der Erziehung der jüngeren Generation, eine Fähigkeit, die auch in Tit 2 (ältere Frauen als *kalodidaskaloi* der Jüngeren) und in 2 Tim 1,5 (Eunike und Lois) anerkannt wird. In der Gemeinschaft, die auf fiktiven Verwandtschaftsbeziehungen basierte, sollten die Gemeindeleitungen ältere Frauen wie Mütter behandeln (1 Tim 5,2). Eine wichtige Frage ist, ob es weibliche Presbyter gab. Unter Berufung auf Origenes' Interpretation der Fußwaschung im Johannesevangelium und seine Auslegung von Tit 2,3 argumentiert Standhartinger für die Existenz von Presbyterinnen, deren Aufgaben aus den Quellen heraus zwar schwer zu bestimmen sind, aber wohl vielfältig waren. Ihre Funktionen könnten denen ähneln, die in der Liste der Pflichten der älteren Witwen aufgeführt sind (1 Tim 5,3–10). Dabei bezieht Standhartinger auch jene Belege für weibliche Presbyterinnen in der Spätantike mit ein, die bereits von Ute Eisen, Kevin Madigan und Carolyn Osiek untersucht worden sind.

Michael Sommer (Frankfurt am Main, Deutschland) untersucht in seinem Beitrag „*Scharfe Kontraste? 1 Timotheus 5 und die griechisch-römischen Stereotypen von Witwen*“ den Status, die Darstellung und die Rollen von Witwen und konzentriert sich dabei insbesondere auf 1 Tim 5. Unter Berufung auf eine Vielzahl antiker rechtlicher, literarischer und urkundlicher Quellen stellt er die gängige Ansicht in Frage, dass der Umgang der Christ*innen mit Witwen signifikant besser gewesen wäre als jener der griechisch-römischen Welt. Er argumentiert, dass 1 Tim 5 nicht nur spezifische Ideale, sondern auch Stereotypen und traditionelle Erwartungen hinsichtlich des Verhaltens und der Rolle von Witwen zum Ausdruck bringt. Von Witwen wird erwartet, erneut zu heiraten, eine Anforderung, die mit der augusteischen Gesetzgebung zur Ehe übereinstimmt und auch anhand von papyrologischen Befunden belegt werden kann. Die Karikatur junger Witwen als wollüstige Frauen entspricht dabei antiken Klischees; stattdessen werden die Witwen aufgefordert, den traditionellen sexualethischen Anforderungen zu folgen. Witwen müssen dem Ideal der Bescheidenheit und konventionellen weiblichen Tugenden entsprechen, den öffentlichen Raum meiden und werden dafür gerügt, sich in Angelegenheiten einzumischen, die sie nichts angehen. Sowohl die von Gott

vorgeschriebene Pflicht der Witwen, Kinder zu gebären und aufzuziehen, als auch die Verpflichtung ihrer Nachkommen, für sie zu sorgen, beinhalten die Vorstellung von Tugend und Ehre. Witwen werden als passiv betrachtet, d. h. sie sollen belehrt werden und benötigen den Schutz der Familie oder eines Vormunds. Gleichzeitig erkennt der Erste Timotheusbrief die geistliche Autorität jener Witwen an, die nur einmal verheiratet waren, und erinnert so an das Ideal der *univirae*.

Maria José Schultz Montalbetti (Bilbao, Spanien) nimmt in ihrem Aufsatz „*Die Unterordnung der Frauen im Ersten Petrusbrief*“ eine Neubewertung der Aufforderung zur Unterwerfung vor, die der Erste Petrusbrief an Sklaven (einschließlich Sklavinnen) und insbesondere an Frauen richtet. Dabei interpretiert sie diese Forderungen unter Einbezug einer Analyse der Gesamtstrategie des Briefes. Sie argumentiert, dass die Aufforderung zur Unterwerfung eine subversive und transformative Funktion hat. Während die Anforderungen an das angemessene Verhalten von Sklav*innen und Frauen dem patriarchalischen Weltbild, den traditionellen ethischen Erwartungen, der griechisch-römischen Mentalität der Ehre und den konventionellen weiblichen Tugenden entsprechen, sollen sie paradoxe Weise die Realität verändern. Einerseits schützt diese Haltung den christlichen Glauben vor Kritik und Anfeindungen von Außenstehenden und vermeidet sowohl öffentliche als auch häusliche Konflikte; andererseits dient die Ermahnung dem missionarischen Ziel des Briefes. Sklav*innen, die sich ihren Herren unterordnen, auch wenn sie ungerecht behandelt werden, und Ehefrauen, die sich ihren Männern unterordnen und einen bescheidenen, zurückhaltenden Lebensstil pflegen, können womöglich diejenigen für sich gewinnen, die in einem Haushalt die Autorität ausüben. Auch wenn die von Sklavinnen geforderte Unterwerfung keine sexuelle Verfügbarkeit einschließt, entsprach das vom Verfasser des Briefes geäußerte Ideal nicht notwendigerweise der gesellschaftlichen Realität. In allen sozialen und häuslichen Beziehungen ist angemessenes Verhalten ein Zeichen für den Glauben an Christus und für die Berufung der Gläubigen. Die Unterwerfung im Namen des freiwillig angenommenen Glaubens bedeutet Mut. Das Leiden und die Ausgrenzung der Christusgläubigen, insbesondere der Sklav*innen, werden in einen positiven Wert verwandelt und erhalten eine transformative Kraft. Die Identifikation mit dem leidenden Christus wird zu einer Quelle der Kraft und der Hoffnung.

3. Frauen in der Gemeindeversammlung (*ekklēsia*)

Die echten Paulusbriefe zeigen, dass Frauen in der formativen Phase des Christentums entscheidende Verantwortungen trugen. So waren sie beteiligt

an der Verbreitung des Evangeliums und übernahmen verschiedene Rollen und Dienste in den lokalen Hausgemeinden. Diese Rollen wurden jedoch bereits in Texten der zweiten Generation angefochten, die ebenfalls die Autorität des Paulus beanspruchten. Die deuteropaulinischen Briefe haben dazu beigebracht, Frauen zum Schweigen zu bringen und sie von kirchlichen Aufgaben auszuschließen. Die Aufsätze des dritten Abschnittes versuchen daher, die verschiedenen Rollen und Dienste von Frauen in den frühesten Gemeinden hervorzuheben. Dabei geben sie Einblicke in den kulturellen Hintergrund der Verbote und stellen die ideologischen Aspekte der einschlägigen Texte heraus.

Dominika Kurek-Chomycz (Liverpool, England) arbeitet in ihrem Beitrag unter dem Titel „*Gemeinsame Mühe, gemeinsame Leitung? Apostelinnen, Mitarbeiterinnen und Gastgeberinnen von Hauskirchen im Zeugnis der paulinischen Briefe*“ verschiedene Führungskonzepte in den frühesten Gemeinden heraus. Ausgehend von den namentlich genannten Frauen in den Paulusbriefen, konzentriert sie sich vor allem darauf nachzuzeichnen, wie bestimmte Diskurse Führungskonzepte konstruieren, und beschreibt die Spannungen, die sich aus unterschiedlichen Definitionen der Leitungsausübung ergeben. Kurek-Chomycz arbeitet dabei mit der sozialwissenschaftlichen Unterscheidung zwischen „heroischer“ und „post-heroischer“ Führung. Letztere tendiere dazu, in einer Leitungsposition fließend, relational, reziprok und kollaborativ zu sein – Merkmale, die oft mit Frauen in Verbindung gebracht werden, gleichzeitig jedoch ihren eigentlichen Verdienst verschleiern. Für die frühesten Gemeinden, die durch den Übergang von einer wandelnden zu einer sesshaften Leitungskultur geprägt waren, lassen sich vielfältige Führungskonzepte herausarbeiten. Die Dienste von Frauen, die in den Paulusbriefen erwähnt werden, spiegeln diese Übergangsphase wider, denn sie sind eher sesshaft organisiert, wenngleich in einigen Fällen ein gewisses Maß an Mobilität angenommen werden kann. Kurek-Chomycz widmet sich in ihrem Beitrag dem Engagement von Frauen in missionarischen Aktivitäten und konzentriert sich in diesem Zusammenhang auf das kollaborative Muster von Führung, so dass das Augenmerk auf der Verbindung zwischen Autorität und gemeinsamen missionarischen Bemühungen oder dem Modell der „Power with“-Führung liegt. Die Konstruktion von Führung konzentriert sich dabei nicht auf das Geschlecht, entweder weil Paulus das Engagement von Frauen und ihre daraus resultierende Autorität implizit anerkannte oder weil er Geschlecht und Familienstand als vorübergehend betrachtete. Solche Umstände ermöglichten es Frauen, gemeinsam mit Männern zu arbeiten und als Arbeitskolleginnen, Apostelinnen, Lehrerinnen oder Gastgeberinnen von häuslichen Gemeinschaften anerkannt zu werden.

Korinna Zamfir (Cluj, Rumänien) befasst sich in ihrem Aufsatz „*Frauen als Lehrende und Lernende im Corpus Paulinum*“ mit dem Phänomen weiblichen Lehrens als Ausdruck von Autorität. Einige Texte im *Corpus Paulinum*,

insbesondere 1 Kor 14 und ausgewählte Abschnitte in den Pastoralbriefen, spiegeln nach Zamfir einen ideologischen Diskurs wider: Sie verbieten Frauen das Sprechen und Lehren in der Öffentlichkeit und stellen sie stattdessen als unterwürfige Lernende vor. Gleichzeitig werden Frauen aber auch als lehrende Mitglieder ihrer Familie oder unter Gleichaltrigen in privaten oder rein weiblichen Kontexten gezeichnet. Das Verbot des Unterrichts in der *ekklēsia* drückt die weit verbreitete und in einer Vielzahl antiker Quellen gut dokumentierte Überzeugung aus, dass Frauen überhaupt nicht in der Öffentlichkeit sprechen sollten, insbesondere vor dem Hintergrund, dass öffentliches Sprechen und Unterrichten eine Ausübung von Autorität darstellten. Solche Fälle, in denen Frauen in der Gemeinschaft sprechen oder unterrichten und auf diese Weise Autorität ausüben, wurden als Überschreitung der Grenze zwischen privater und öffentlicher Sphäre und als Aneignung von Rollen betrachtet, die üblicherweise Männern zugewiesen wurden. Die in derartig ausgerichteten neutestamentlichen Texten geäußerten Normen werden durch eine Reihe antiker Topoi verstärkt (Sprechen als Ausdruck von Autorität und als männliches Vorrecht, Topos der Priorität, der Mann als Lehrer der Frau). Das Bewusstsein für diesen antiken kulturellen Kontext stellt die zeitlose Relevanz solcher präskriptiven Texte in Frage.

Mit Blick auf 1 Kor 7 und die Theklaakten untersuchen *Marinella Perroni* und *Silvia Zanconato* (Rom, Italien) in ihrem Beitrag „*Jungfräulichkeit und Apostolat am Beispiel des Paulus*“ die Bedeutung der Jungfräulichkeit als eine wählbare Lebensform für Frauen, die ihnen eine gewisse Form von Autorität zueignet. Obwohl die Ehe eine akzeptable Lebensform darstelle und sogar ein Geschenk Gottes sei, betont Paulus seine Vorliebe für die Jungfräulichkeit oder den zölibatären Lebensstil. Die Ideale der gegenseitigen Zugehörigkeit und dauerhaften Verpflichtung, die mit der Ehe verknüpft sind, verringern jedoch nach Paulus die Hingabe der Ehepartner für Christus. Die Jungfräulichkeit hingegen sei ein idealer Zustand, weil sie die freie und vollständige Zugehörigkeit zu Christus gewährleisten könne. Paulus blickt aus einer androzentrischen Perspektive auf die Jungfräulichkeit, die auf seinen eigenen Erfahrungen und Hoffnungen gründet, und empfiehlt, dass man ihm darin nacheifern solle. Einige Frauen könnten inspiriert von den Worten des Apostels mit konventionellen Rollen brechen, sich selbst als Christus – nicht einem Ehemann – zugehörig betrachten, um sich frei und vollständig seinem Dienst zu widmen. Die Jungfrau Thekla ist das aufschlussreichste Beispiel einer solchen Frau. Dabei spiegeln die Akten der Thekla frühe Traditionen über die geistliche Unabhängigkeit von Frauen und ihren Anspruch auf Autorität wider. Theklas Ablehnung von Ehe und Sexualität hat jedoch zu einer ambivalenten Rezeption geführt. Einerseits wird ihre Jungfräulichkeit als Ideal weiblicher Heiligkeit gepriesen: Thekla wird eine Jüngerin Christi und ihre Keuschheit ermöglicht es ihr zu lehren; zugleich geht ihre Unabhängigkeit aber mit einer Maskulinisierung ihrer Person einher. Andererseits wird

eine auf diese Weise gezeichnete Unabhängigkeit von männlichen kirchlichen Autoritäten kritisiert. Die anschließende Domestizierung Theklas ist ebenfalls zweischneidig: Thekla wird nicht für ihre Selbstbestimmung gelobt, sondern für ihre Keuschheit.

4. Die Rhetorik des Geschlechts (*gender*)

Drei weitere Aufsätze konzentrieren sich auf Lesestrategien und die zugeschriebene Relevanz bestimmter Texte, die sich thematisch mit Frauen befassen. Die Briefe des Neuen Testaments sind in der Regel präskriptive Texte, von denen allgemein angenommen wird, dass sie seit ihrer Entstehung eine genauer zu beschreibende Form von Einfluss ausübten. Doch zum einen mag die Autorität solcher Texte nicht immer so offensichtlich gewesen sein; zum anderen können bestimmte Lesarten von Passagen über Frauen heute als unbestreitbar erscheinen, aber ihre Bedeutung kann sich im Laufe der Rezeptionsgeschichte doch deutlich verändert haben.

Silke Petersen (Hamburg, Deutschland) hinterfragt in ihrem Beitrag „*Ge-*
horsam und Unterordnung oder Gleichheit und Befreiung?“ die Normativität der pseudoeigraphischen Briefe, die eine Unterwerfung und ein Schweigen von Frauen vorschreiben. Sie analysiert das Gewicht dieser Texte aus der Perspektive der Überlieferung frühchristlicher Texte, unabhängig von ihrem späteren kanonischen Status. Petersen dekonstruiert dabei die Normativität dieser problematischen Texte und zeigt auf, dass vor der Stabilisierung des Kanons im 4. Jahrhundert n.Chr. die Überlieferung frühchristlicher Texte keine Präferenz oder höhere Wertschätzung für jene Briefe kannte, die letztendlich kanonisch wurden. Während im Neuen Testament eine einzige Passage (Gal 3,28) die Transzendenz der Unterschiede zwischen Mann und Frau in Christus betont, forcieren Schriften aus dem 2. Jahrhundert n.Chr. wie der Zweite Clemensbrief, das nur fragmentarisch erhaltene Ägypterevangelium und das Thomasevangelium die gleiche Perspektive. Wie die Anzahl der vorhandenen Handschriften belegt, erfuhren diese Schriften eine weite Verbreitung. Ebenso sind die Akten der Thekla äußerst populär, die in Bezug auf die Darstellung von Frauen als Gegenpol zu den Pastoralbriefen eingestuft werden können. Im Gegensatz dazu genossen der Kolosserbrief und der Epheserbrief keine höhere Anerkennung, und die Verbreitung der Pastoralbriefe ist lediglich durch wenige Zeugnisse rekonstruierbar. Petersen hebt vor diesem Hintergrund die Bedeutung des Lesens apokrypher Texte hervor, die einen Einblick in ein vielfältigeres frühes Christentum bieten.

Indem sie über die übliche Perspektive hinausgeht, die Sprechen und Schweigen kontrastiert, schlägt *Marianne Bjelland Kartzow* (Oslo, Norwe-

gen) in ihrem Beitrag „*Eine Polyphonie aus Schweigen und Sprechen? Die mehrdeutigen weiblichen Stimmen des Corpus Paulinum*“ eine mehrschichtige Diskussion über die Bedeutung des Schweigens und des Sprechens von Frauen vor. Für Frauen, die die Fähigkeit erworben hatten, Grenzen auszuhandeln, indem sie Bescheidenheit zeigten und auf aktuelle Erfordernisse ihrer Umgebung eingingen, bedeutete Schweigen nicht notwendigerweise Ohnmacht, sondern konnte eigene Freiheitsräume eröffnen. Bjelland Kartzow verwendet die Methoden feministischer Neuauslegungen, der Intersektionalität und des Konzepts der Polyphonie, um ein komplexeres Bild von der Handlungsfähigkeit, der Sprache und dem Schweigen der Frauen herzustellen. Sie reflektiert auch über die antiken Geschlechterstereotypen in Bezug auf weibliche Sprache, ihre abwertende Charakterisierung als „Klatsch und Tratsch“ und die Bemühungen, die Sprache von Frauen zu kontrollieren. Ihre Fallstudien stellen das potenzielle Funktionieren jener namentlich erwähnten Frauen in den Vordergrund, die eine gewisse Autorität besaßen (Phoebe, Chloe, Nympha), aber betrachtet auch die ungenannten Frauen, deren Stimmen nur indirekt vernehmbar sind. Gleichzeitig widmet sie sich denjenigen Frauen, deren Stimmen verstummt sind: Sklavinnen, Fremden und Menschen mit Behinderungen. Die Leser*innen werden daran erinnert, wie weibliche Stimmen im Verlauf der Handschriftenüberlieferung und der Rezeptionsgeschichte verschwinden können, prominent etwa gezeigt am Beispiel der Junia (Röm 16,7).

Heidrun Mader (Köln, Deutschland) überarbeitet in ihrem Aufsatz mit dem Titel „*Hagar, die beschnittene Sklavin, und Sara, die unbeschnittene Freie*“ die traditionelle Interpretation dieser beiden weiblichen Figuren in Gal 4, wo sie als Allegorie für Synagoge und Kirche dargestellt werden. Dazu interpretiert sie diese Passage gemäß der Logik und des Kontextes des Briefes. Paulus warnt die galatischen Heidenchristen davor, sich beschneiden zu lassen und Proselyten zu werden, da sie die in Christus empfangene Freiheit aufgeben würden, wenn sie sich unter das Gesetz stellen würden. Indem er an die ägyptische Sklavin Hagar erinnert, ruft Paulus vorhandenes Wissen über die Praxis der vorehelichen weiblichen Beschneidung in Ägypten auf, die von Philo erwähnt und durch ein Papyrus aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. bestätigt wird. Vor dem Hintergrund dieses Wissens repräsentiert Hagar, die beschnittene ägyptische Sklavin, nicht den alten Bund mit Israel, sondern steht für die Gruppe beschnittener heidnischer Christen, die ihre Freiheit in Christus aufgegeben haben. Dies erklärt, warum Hagar im Kontrast zu Sara, der freien unbeschnittenen Frau, steht. Paulus assoziiert Hagar auch mit der Vorstellung vom alten Jerusalem, das in der Sklaverei lebt, während die freie Sara, die Gottes Verheißung erbt und zur Mutter vieler wird (vgl. Jes 54), dem himmlischen Jerusalem gleicht. Unter Verwendung der Metapher der *Polis* bewirkt Paulus eine geschlechtsspezifische Metamorphose: Das feminine Konzept der Stadt wird auf männliche Gläubige angewandt, den unfreien christlichen

Proselyten und den freien unbeschnittenen heidnischen Christgläubigen der galatischen Gemeinden.

5. Die Theologie des Geschlechts (*gender*)

Die letzten drei Beiträge dieses Bandes arbeiten geschlechtsspezifische Perspektiven ausgewählter theologischer Themen heraus.

Beate Kowalski (Dortmund, Deutschland) widmet sich in ihrem Aufsatz „*Weibliche Charakterisierungen Gottes in den Briefen des Neuen Testaments*“ jenen Metaphern, die die überwiegend männlichen Vorstellungen von Gott in der neutestamentlichen Briefliteratur komplettieren. Dazu analysiert sie zunächst die Metaphern von Gott als helfender Hebamme bei der Geburt eines Kindes sowie als Mutter, die neues Leben gebiert. Es gibt eine Reihe von weiblich konnotierten Merkmalen, die in der theologischen Vorstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen gründen, die die Natur Gottes darstellen. Dabei schlägt sie vor, diese Verweise im literarischen und theologischen (soteriologischen und pneumatologischen) sowie im sozialhistorischen Kontext und nicht als Ausdruck eines frühen geschlechtersensiblen Diskurses zu lesen. Während Gott häufig als „Vater“ bezeichnet wird, wird die Metapher der „Mutter“ oder „Hebamme“ nur implizit aufgerufen. Bei Paulus begegnet sie in seiner Interpretation seines Sendungsauftrags (Gal 1,15f.), ist aber auch mehrfach im Ersten Petrusbrief in Bezug auf die neugeborene Existenz und in den johanneischen Briefen anzutreffen. Das semantische Feld der Vorstellung einer Gottesebenbildlichkeit, die sich aus Gen 1,26f. speist und sowohl männliche als auch weibliche Aspekte umfasst, wird anhand exemplarischer Textstellen untersucht. Es zeigt sich, dass sich traditionell weiblich konnotierte Eigenschaften wie Barmherzigkeit, Trost, Mitgefühl, Güte und Freundlichkeit im gesamten *Corpus Paulinum*, aber auch in den katholischen Briefen, insbesondere im Jakobusbrief, finden.

Miklós Szabó (Budapest, Ungarn) untersucht in seinem Beitrag „*Religiöse Frauenpower*“ die Darstellung weiblicher Charaktere als Glaubensvorbilder im Hebräerbrief und greift dazu auf jüdische Auslegungstraditionen zurück. Dabei konzentriert er sich insbesondere auf die alttestamentlichen Figuren Sara und Rahab. Mit Verweisen auf den Targum Neofiti und den Midrasch Genesis Rabbah argumentiert Szabó, dass Sara nicht lediglich in einer passiven Rolle gezeichnet wird, in der sie Abraham untergeordnet ist, sondern dass sie in diesen Texten selbst als ein Vorbild des Glaubens gelten kann. Der Hebräerbrief charakterisiert Sara als entschlossene, starke und unabhängige Frau; die Figur der Rahab wird neu interpretiert, indem sie als Vorbild des Glaubens und der Gastfreundschaft gezeichnet wird, wobei die

Betonung der Gastfreundschaft auf die Rolle von Frauen als Gastgeberinnen und Leiterinnen in den frühesten Gemeinden hinweist. Zusätzlich verweist der Hebräerbrief auch auf eine Reihe von namenlosen, starken weiblichen Charakteren: die Mutter des Mose, die Tochter des Pharao und die Mutter der sieben Makkabäermärtyrer (in Anlehnung an 2 Makk und 4 Makk). Sara, Rahab und die weiteren namenlosen Frauen werden insbesondere durch ihre Beständigkeit und Ausdauer zu echten Vorbildern im Glauben.

Elisa Estévez López (Madrid, Spanien) analysiert in ihrem Beitrag „*Eva – von der Gefährtin zur ‚betrogenen Betrügerin‘. Zur Rezeption von Gen 1–3 in den neutestamentlichen Briefen*“ die Art und Weise, wie die neutestamentlichen Briefe die Gestalt der Eva erinnern, umgestalten und für verschiedene rhetorische Zwecke rezipieren. Die verschiedenen Relectures der Schöpfungs- und Sündenfallgeschichte zeichnen Eva meistens in negativer Absicht: Sie wird nicht mehr als Gefährtin des Mannes gedacht, sondern als zweitrangig in der Schöpfungsordnung eingestuft und ihm damit untergeordnet (1 Kor und 1 Tim), zudem ist sie die Verführte und die Übertreterin des göttlichen Gebots. Die synchrone Lesart des Ersten Korintherbriefes führt eine hierarchische Unterscheidung zwischen den Geschlechtern ein, in der die Frau nicht nach dem Bild Gottes geschaffen ist, sondern vom Mann genommen wurde. Der Erste Korintherbrief und der Erste Timotheusbrief nutzen dieses Bild, um das Verhalten von Frauen in der Gemeinschaft zu regulieren (ihre Kleidung beim Beten und bei Prophetien, ihr Ausschluss vom Lehren) und sie dem Mann unterzuordnen. Der Erste Timotheusbrief rechtfertigt Vorstellungen über die unterschiedlichen Rollen von Männern und Frauen in der Kirche und in der Gesellschaft und fördert die Mutterschaft als den Weg der Frauen zur Erlösung. Der Zweite Korintherbrief verwendet das Beispiel der getäuschten Eva, um Gegner herauszufordern und die Gemeinde davor zu warnen, falschen Aposteln nachzufolgen.

Beobachtungen zur Gender-Rhetorik in den Episteln

*Peter Lampe
Universität Heidelberg*

Ute Eva Eisen zu ihrem besonderen Geburtstag 2021

Gender-Rhetorik zu untersuchen, bedeutet nicht, sich primär mit geschlechterrelevanten Inhalten zu befassen, sondern sich auf Sprachethik zu konzentrieren, auf die Art und Weise, wie nach rhetoriktheoretischen Maßstäben Geschlechterunterschiede zur Sprache gebracht werden oder werden sollten. Beide Aspekte, der deskriptive und der normative, sind dabei von Bedeutung. Wenn beispielsweise in den Pastoralbriefen im Stil einer Satire von Frauen die Rede ist – wie wir sehen werden –, sagt das etwas über die Geschlechterrhetorik dieser Schriften aus, und es stellt sich die Frage, ob dies guten rhetorischen, d. h. sprachethischen Standards der Antike und der Gegenwart entspricht oder nicht.

Wie sollte nach Maßgabe antiker oder moderner Sprach- und Rhetoriktheorien Geschlechterrelevantes zur Sprache gebracht werden? Obwohl antike Theorien darüber fehlen, wie Genderunterschiede zu versprachlichen seien, lassen sich einige Prinzipien guter Rhetorik auf genderrelevante frühchristliche Texte anwenden und daraufhin befragen, ob die Texte diesen allgemeineren rhetorischen Standards genügen. Der vorliegende Beitrag begnügt sich mit fünf Beispieldfeldern; mehr bleibt zu tun, beispielsweise im Blick auf das Verhältnis von präskriptiver und deskriptiver Sprache oder auf Weiblich-¹ und Männlichkeitsmetaphern.

1. Achtsam auf andere und Empathie?

Nach Quintilian gehört zu guter Redevorbereitung, auf andere zu achten, sich in die Lage anderer zu versetzen – insbesondere während der Vorarbeit für Prozessreden auf dem Forum. Auf diese empathische Weise, so Quintilian, lassen sich wirkungsvollere Argumente formen:

¹ Vgl. dazu Beate Kowalskis aufschlussreiche Studie zu Weiblichkeitsmetaphern in diesem Band.

Wenn ich in gerichtliche Auseinandersetzungen verwickelt war, legte ich Wert darauf, mich mit jedem Umstand vertraut zu machen, der mit dem Fall zusammenhing [...] Wenn ich mir eine allgemeine Vorstellung von diesen Umständen gemacht hatte, ging ich dazu über, sie ebenso sehr vom Standpunkt meines Gegners wie von meinem eigenen aus zu betrachten. (*Inst.*, 7.1.4)

Der Redner muss sich in die Lage eines Dritten versetzen – nämlich [in diesem Beispiel] in die Lage des Richters – und sich vorstellen, dass der Fall vor ihm selbst [d. h. vor dem Redner] verhandelt wird, und annehmen, dass der Punkt, der bei ihm selbst am meisten Gewicht gehabt hätte, wenn er den Fall [als Richter] verhandelt hätte, wahrscheinlich den größten Einfluss auf den tatsächlichen Richter haben wird. (*Inst.*, 12.8.15)

Einfühlungsvermögen in die anderen Beteiligten ist Voraussetzung für gute Rhetorik. Für Paul Ricœur² war Empathie konstitutiv für sein Konzept der sprachlichen Gastfreundschaft. Redende, Schriftstellerinnen oder – worum es in Ricœurs Essay hauptsächlich geht – Übersetzer heißen andere in ihrem Anderssein willkommen, indem sie sich deren Sprache bedienen und in deren sprachliche „Fußstapfen treten“, um sie so auf deren eigene Weise zu verstehen. Sie mögen sich sogar an der Sprache, der Perspektive der anderen erfreuen. Zumindest zollen sie den anderen Respekt, indem sie während des Schreibens oder Sprechens eine Zeitlang „in deren Schuhen laufen“.

Quintilian und Paul Ricœur unterscheiden sich freilich darin, dass ersterer Empathie und Perspektivenwechsel nutzte, um sein Plädoyer vor Gericht zu optimieren – nicht, um dem anderen sprachlich entgegenzukommen. Der Perspektivenwechsel verbesserte vielmehr die Fähigkeit des Anwalts, effektiver zu kämpfen, während Ricœur auf eine angenehmere, gastfreundlichere Interaktion abzielte.

Wurde der Apostel Paulus dem Anspruch der Empathie und des Perspektivenwechsels gerecht, als er sich als Mann mit kontroversen Geschlechterfragen auseinandersetzte? Theologisch gesehen, stellt die erste Hälfte von 1 Kor 11, die sich mit dem Kopfbedecken während des Gottesdienstes befasst, den schwächsten Text dar, den Paulus je schrieb: Alle Gründe, die er vorbringt, um die Idee zu stützen, dass Frauen ihre Köpfe während des Gottesdienstes zu bedecken hätten, fallen bei genauerem Betrachten in sich zusammen.³ Er versucht nicht einmal, die Sichtweise der korinthischen Frauen

² Vgl. Paul RICŒUR, *On Translation*, trans. Eileen Brennan (London/New York: Routledge, 2006), 10 („linguistic hospitality‘: where the pleasure of dwelling in the other’s language is balanced by the pleasure of receiving the foreign word at home, in one’s own welcoming house“), 23f. *passim*.

³ Vgl. im Detail Peter LAMPE, „Paulus und die erotischen Reize der Korintherinnen (1 Kor 11,2–16)“, in *Männerspezifische Bibelauslegung. Impulse für Forschung und Praxis*, hg. v. Andreas Ruffing und Reiner Knieling (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 196–207, online: <http://doi.org/10.11588/heidok.00025278>.

zu ergründen, sich in deren Lage zu versetzen. Stattdessen steckt er in den Schuhen eines Mannes aus dem Osten, aus Tarsus in Ostanatolien, wo die Frauen zu seiner Zeit laut Dio Chrysostomus burkaähnliche Gewandung trugen (*Or. 33.48*): In Korinth die unbedeckten Frauenhäupter zu sehen, löste beim Apostel offenkundig einen Kulturschock aus. In seinem letzten Vers in 1 Kor 11,26 scheint Paulus mit dem wahren Beweggrund für das Befürworten weiblicher Kopfbedeckungen herauszurücken. Seine primäre Motivation ist nicht theologischer Natur, sondern er erklärt kategorisch: Wir haben (im Osten) diesen Brauch nicht, und die Gemeinden Gottes auch nicht. *Causa finita*. Ein kultureller Rahmen übertrumpft den anderen, ohne dass Paulus ins Kalkül zieht, was die anderen für ihre Position vorzubringen hätten. Ein Fall kultureller Voreingenommenheit ohne sprachliche Gastfreundschaft. Alle anderen „Gründe“ – theologisch-exegetischer Art –, die Paulus vorbringt, wohl nachdem er sich in dieser Frage bereits entschieden hat, sind sekundäre, die die korinthischen Frauen leicht hätten auseinandernehmen können, wenn sie gefragt worden wären.⁴

Zwei Beispiele⁵ mögen genügen. Während in 1 Kor 11,3 (Gen 3,16) der Mann als *Haupt* (κεφαλή, *kephalē*) über die Frau gesetzt wird,⁶ entwirft Paulus einige Kapitel vorher, in 1 Kor 7,1–5, ein ausgefeiltes Bild von Gegenseitigkeit, indem er Frauen und Männer auf Augenhöhe mit gleichen Privilegien und Pflichten ausstattet und Männer und Frauen als gleichberechtigt und -verantwortlich betrachtet. Kein Hauch von Hierarchie ist zu spüren, was im Einklang mit Gal 3,28 steht: „Da ist nicht Mann und Frau, denn ihr seid alle einer in Christus Jesus.“ Somit widerspricht sich Paulus in 1 Kor 11,3 selbst, wenn er in Bezug auf Gen 3,16 in patriarchaleexegetische Muster zurückfällt. Zweitens hätten die korinthischen Frauen Paulus’ Exegese von Gen 3,16 hinterfragen können, indem sie nicht nur 1 Kor 7,1–5 und Gal 3,28, sondern weitere maßgebliche Texte zitierten. Die Frau ist nicht das Ebenbild des Mannes (1 Kor 11,7), sondern wie der Mann *Gottes Ebenbild*. Nach Sir 17,1–3 (vgl. den Plural αὐτούς, *autous*), Weish 2,23 und Gen 1,27 LXX ist der ἄνθρωπος (*anthrōpos*), d.h. Mann *und* Frau, als Gottes Ebenbild geschaffen. Gen 5,1f. LXX nennt sowohl den Mann wie auch die Frau *Adam*, beide nach dem Bilde Gottes geschaffen (ἀρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς). In diesem Sinne ist die Frau dem Mann ähnlich (ὅμοιος αὐτῷ, *homoios autō*), wie es in Gen 2,20 LXX heißt. Die korinthischen Frauen hätten mit den Schriften in der Hand argumentieren und Paulus vorwerfen können, einseitig eine patriarchale Exegese wiederzugeben, ähnlich wie sie später z. B. der babylonische Talmud (*Ketubot 8a*) vertrat.

⁴ Vgl. ebd.

⁵ Vgl. ebd.

⁶ 1 Kor 11,7–9 begründet die Unterordnung von Frauen mit Gen 1,26f. (der Mann als Gottes Abbild) und mit Gen 2,18–23 (Eva wurde aus Adams Rippe geformt und nicht umgekehrt; sie wurde um seinetwillen geschaffen und nicht umgekehrt).

Die korinthischen Frauen hätten die übrigen fadenscheinigen Argumente des Paulus ebenso leicht anfechten können,⁷ seine Begründungen so lange zerflicken können, bis nur noch eine übrig blieb: ein östlicher kultureller Hintergrund, eine Kleiderordnung für Frauen im Osten des Reiches, die Paulus nach Korinth zu exportieren suchte (1 Kor 11,26).

2. Generische Maskuliniformen

Wir deuteten *ἄνθρωπος* (*anthrōpos*) soeben als gender-inklusiv (generisches Maskulinum). Ist dies legitim oder anachronistisch? Wenigstens nach Gen 5,1f. LXX ist es legitim. Es gilt, andere generische männlichen Formen zu untersuchen, ihre Fähigkeit bzw. Unfähigkeit, alle Geschlechter abzubilden. Vor allem männliche Exegeten beeilen sich zu behaupten, dass die frühchristlichen Texte bei ihrem Publikum voraussetzen, alle Geschlechter bei generischem Maskulinum mitzudenken. Eine Möglichkeit, dies zu überprüfen, gibt es nicht, außer in Fällen, in denen das generische Maskulinum *ausdrücklich* mindestens eine Frau mitmeint wie in Gen 5,1f. LXX; auch in Gal 3,28 schließt das verwendete *εἷς* (*heis*, „einer“) ausdrücklich Frauen ein wie die generischen Maskulina *συγγενεῖς* (*syngeneis*, „Stammverwandte“) und *συναιχμάλωτοι* (*synaichmalotoi*, „Mitgefangene“) in Röm 6,7 (Andronikus und Junia) oder *συνεργοί* (*synergoi*, „Mitarbeiter“) in Röm 16,3 (Aquila und Priska; vgl. auch 1 Kor 1,2 mit Kap. 7; 11). In Tit 2,9 bleibt es jedoch fraglich, ob der Verfasser bei der Verwendung des Oberbegriffs *δοῦλοι* (*douloi*, „Knechte/Sklaven“) auch an Frauen dachte. Wäre dies der Fall, ermahnte der Autor, dass männliche *und* weibliche Sklaven „ihren Herren *in allem* untertänig zu sein hätten; sie sollen wohlgefällig sein und nicht widersprechen.“ Könnte der Autor so zynisch gewesen sein? Vielleicht – denn auch männliche Sklaven waren der Gefahr sexuellen Belästigens und Vergewaltigens durch ihre Herren ausgesetzt.

Was immer die Absichten der antiken Autor*innen gewesen sein mögen – wenn wir uns vom Autorenzentrismus lösen, ist rezeptionsästhetisch zu fragen, ob die Empfänger*innen tatsächlich auch an Frauen dachten, wenn ein generisches Maskulinum verwendet wurde. Es ist fast unmöglich, dies in Bezug auf antike Hörerschaften herauszufinden, aber wir können die Frage an heutigen Rezipierenden des generischen Maskulinums empirisch untersuchen in einer Sprache, die dem Griechischen durchaus ähnlich ist. Ich zitiere einige Forschungsergebnisse zum Deutschsprachigen, da das Deutsche dem Griechischen mit seiner Besonderheit dreier Genera und der Fähigkeit, Femininformen von Substantiven und Adjektiven zu bilden, nähersteht als

⁷ Vgl. LAMPE, „Paulus“.

z. B. das Englische. Die Ergebnisse sind entmutigend. Bereits 1996 dokumentierten Lisa Irmen und Astrid Köhnke,⁸ dass 80 % der ProbandInnen (N=45) bei einem generischen Maskulinum im Singular keine Frauen, jedoch 85 % der ProbandInnen Männer assoziierten. Im Jahr 2000 veröffentlichte Elke Heise⁹ eine analoge Studie (N=150) mit generischen Maskulina im Plural. So wurden z. B. *Kinder* oder *Angestellte*, für die keine weiblichen Formen existieren, meist als männliche Personen imaginiert (in ca. 62,5 % der Fälle). Bei explizit inklusiven „Schrägstrichversionen“ wie *Vegetarier/innen* imaginede hingegen etwa die Hälfte der Proband*innen weibliche Personen. Und sobald anstelle eines Schrägstrichs eine Version mit großem I in der Endung verwendet wurde (*VegetarierInnen*), assoziierten ca. 62,5 % der Proband*innen weibliche Personen. Die Zahlen beruhen auf den Durchschnittswerten aller Proband*innen. Bei getrennter Mittelung der weiblichen und männlichen Probanden stellten sich Frauen erwartungsgemäß mehr weibliche Personen vor, als männliche Probanden dies taten. Kongruente Ergebnisse wurden 2001 von Stahlberg & Sczesny¹⁰ veröffentlicht.

Die Ergebnisse werden noch aufschlussreicher, wenn eine Studie von Lera Boroditsky *et al.* (2003)¹¹ hinzugezogen wird. Sie untersuchten Substantive, die Objekte bezeichnen und ein grammatisches Geschlecht besitzen wie z. B. *Brücke*, die im Deutschen weiblich und im Spanischen männlich ist. Die Studie zeigt, dass die Konzeptualisierung dieser Objekte stark vom grammatischen Geschlecht abhängt. Deutsche Proband*innen assoziierten bei der

⁸ Loisa IRMEN und Astrid KÖHNCKE, „Zur Psychologie des ‚generischen‘ Maskulinums“, *Sprache & Kognition* 15 (1996), 152–166. Im Gegensatz zu Elke HEISE, „Sind Frauen mitgemeint? Eine empirische Untersuchung zum Verständnis des generischen Maskulinums und seiner Alternativen“, *Sprache & Kognition* 19 (2000), 3–13, ist die relativ kleine Subjektaanzahl (N=45) zu kritisieren.

⁹ Ebd., 3–13.

¹⁰ Dagmar STAHLBERG und Sabine SCZESNY, „Effekte des generischen Maskulinums und alternativer Sprachformen auf den gedanklichen Einbezug von Frauen“, *PsR* 52 (2001), 131–140. Weiterführende Literatur: Siehe z. B. Caroline Criado PEREZ, *Invisible Women. Exposing Data Bias in a World Designed for Men* (London: Random House, 2020) (leider bleibt die Herangehensweise binär wie in den Studien der vorangegangenen beiden Fußnoten); Veit DINKELAKER und Martin PEILSTÖCKER (Hg.), *G*tt w/m/d: Geschlechtervielfalt seit biblischen Zeiten* (Oppenheim a. R.: Nünnerich-Asmus, 2021); Todd PENNER und Caroline VAN DER STICHELE, Mapping Gender in Ancient Religious Discourses (Leiden: Brill, 2007); Moisés MAYORDOMO, Von Androgynen, Weichlingen und Kastraten. Transgressive Männlichkeit im frühen Christentum, in *Jesus und die Männer. Impulse aus einer Fachtagung zu theologischer Männerforschung*, hg. v. Martin Fischer (Theologie und Geschlecht 2; Wien und Münster: Lit, 2014), 97–114.

¹¹ Lera BORODITSKY, Lauren A. SCHMIDT und Webb PHILLIPS, „Sex, Syntax and Semantics“, in *Language in Mind. Advances in the Study of Language and Thought*, hg. v. Dedre Gentner und Susan Goldin-Meadow (Cambridge, Mass: MIT Press, 2003), 61–79.

weiblichen deutschen *Brücke* Adjektive wie *schön, elegant, zerbrechlich, friedlich, hübsch, schlank*, während spanische Proband*innen *groß, lang, stark, robust, hoch aufragend* assoziierten. Unschwer sich vorzustellen, was geschah, wenn Objekte, die mit griechischen Wörtern wie dem femininen *πόλις* (*polis/Stadt*) bezeichnet wurden, konzeptualisiert wurden – sei es als Schützling einer hellenistischen Stadtgöttin oder als personifizierte Polis Jerusalem. Letztere wurde zu einer mit kostbarem Schmuck dekorierten Braut (Offb 21,9–11) oder mit Müttern wie Hagar oder Sarah identifiziert, die ihrerseits bestimmte Gruppen repräsentierten (Gal 4,21–31).¹²

Ist es zu gewagt zu behaupten, dass es kein Zufall war, dass der männliche *οἶκος* (*oikos*, „Haus“) – und nicht die weibliche *οἰκία* (*oikia*, „Haus“) – gewählt wurde, um einen Ort mit hierarchischer Machtstruktur zu benennen, an dem der Ehemann seine Frau unterrichtet (1 Kor 14,35) und der Mann das Zepter schwingt (1 Tim 3,4–5,12)?¹³

Als Fazit der genannten empirischen Studien lässt sich festhalten, dass sprachliche Kategorien wie das grammatische Geschlecht unser Denken stärker prägen, als uns gemeinhin bewusst ist. Dies vermuteten nicht nur Theoretiker*innen, sondern es ist empirisch belegt. Insbesondere das generische Maskulinum lässt Frauen mehr verschwinden, als das Wunschdenken wohlmeinender Menschen es für möglich hält. Man nehme 99 *ἀδελφαί* (*adelphai*, „Schwestern“) und einen *ἀδελφός* (*adelphos*, „Bruder“), und schon erhält man *ἀδελφοί* (*adelphoi*, „Brüder“). Das generische Maskulinum, das in den neutestamentlichen Briefen weit verbreitet ist, lässt dem Einbeziehen von Frauen (geschweige denn von Diversen) wenig Raum, wie die rezeptionsästhetischen Studien zeigen.

3. Der linguistische *Ordo*

Für Quintilian (*Inst. 9.4.12*) war es „natürliche Ordnung“, „Männer und Frauen“ zu sagen (*est et alius naturalis ordo, ut ,viros ac feminas [...] dicas potius*). Für ihn war dies so natürlich wie das Naturrecht, obwohl sich in dem linguistischen *Ordo* lediglich die *gesellschaftliche* Rangordnung widerspiegelte. Dementsprechend – und parallel zur ausdrücklichen Rangordnung der Männer über den Frauen in 1 Kor 11,3; 1 Tim 2,11–14; Tit 2,5 – werden in den Briefen, wenn sie keine generischen Maskulina, sondern geschlechtsspezifische Ausdrücke verwenden, in der Regel die Männer zuerst genannt (z. B.

¹² Eine überzeugende Neuinterpretation von Gal 4 bietet Heidrun Maders Aufsatz in diesem Band.

¹³ Vgl. auch 1 Petrus 4,17: Die Gemeinde der Gläubigen als *οἶκος* (*Haushalt*) Gottes.

Röm 16,7a; Phlm 1–2; 1 Tim 2,8–10 oder 5,1f.). Im letztgenannten Text heißt es:

Einen *älteren Mann* sollst du nicht grob behandeln, sondern ihm zureden wie einem Vater. Mit *jüngeren Männern* rede wie mit Brüdern, mit *älteren Frauen* wie mit Müttern, mit *jüngeren Frauen* wie mit Schwestern. (1 Tim 5,1f.)

Das Beispiel spiegelt eine hierarchische Struktur, in der das Alter über der Jugend und der Mann über der Frau steht. Eine ähnliche Reihenfolge findet sich in Tit 2,2–6: alte Männer, alte Frauen, junge Männer.¹⁴

Die beiden Beispiele (1 Tim 5,1f.; Tit 2,2–6) zeigen, dass eine gewisse Unentschlossenheit bei der Rangfolge von älteren Frauen und jungen Männern herrschte. Einmal werden die jungen Männer vor den alten Frauen genannt, ein anderes Mal ist es umgekehrt. Insgesamt wird jedoch die gesellschaftliche Konvention, Männer über Frauen zu stellen, im Spiegel der sprachlichen Ordnung beibehalten.

Dass die sprachliche Ordnung in den Briefen unterschiedliche Ränge der Geschlechterrollen im realen Leben wiedergab, wird auch plausibel, wenn die sprachliche Ordnung von sozialen Rollen in den Pastoralbriefen verglichen wird: In 1 Tim 3 werden die *ἐπίσκοποι* (*episkopoi*, „Bischöfe/Aufseher“) vor den *διάκονοι* (*diakonoi*, „Diakonen/Dienern“) und die *δοῦλοι* (*douloi*, „Diener/Sklaven“) ganz am Ende in 1 Tim 6 behandelt – vor den verachteten Häretikern.

Abgesehen vom semantischen Gehalt der Wörter informierte allein die Sprachform, in diesem Fall der sprachliche *Ordo*, über die Gesellschaft. War das gute Rhetorik? In der Theorie der Rhetorik teilte sich die Meinung. Trotz seines angeblich „natürlichen“ männlich-weiblichen linguistischen *Ordos* bestand Quintilian darauf, dass die Sprachform nicht unbedingt von den Prioritäten des wirklichen Lebens bestimmt werden sollte, sondern auch von anderen Kriterien, zum Beispiel von dem Wunsch, einen Höhepunkt in einem Satz zu schaffen, indem das Wichtigste an das Ende statt an den Anfang trat, um rhetorisch zu wirken (Quint., *Inst.* 9.4.25–27). Im Großen und Ganzen zeigen sich unsere Epistel von diesem Ratschlag unbeeindruckt. Sie hielten sich – wahrscheinlich unwissentlich – an die griechische rhetorische Maxime des Dionysios von Halikarnassos, derzufolge die Sprache der Ordnung der Wirklichkeit folgen sollte. Allerdings räumte selbst Dionysios ein, dass oft an-

¹⁴ Bei den jungen Frauen weicht der linguistische *Ordo* in diesen Versen (alte Männer, alte Frauen, junge Frauen, junge Männer) von der Hierarchisierung des realen Lebens ab. Die jungen Frauen werden nur deshalb direkt nach den alten Frauen aufgeführt, weil letztere die jungen Frauen unterweisen sollen (2,4f.). Junge Frauen bilden das Schlusslicht der Pastoralbriefe-Hierarchie (2,5); sie werden nicht für wert erachtet, von Titus selbst unterwiesen zu werden, anders als die alten Männer, die alten Frauen und die jungen Männer.