

Luise Schottroff

## Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth

### Wie Befreiung entsteht

#### | Die Gemeinde in Korinth (1,1-9)

In 1,1-3 wird die Gemeinde in Korinth angeredet und theologisch gewürdigt. Die androzentrische Sprache verdeckt, daß in der korinthischen Gemeinde mehr Frauen als Männer leben (s. vor allem 7,1-39).

Aus 1,26-31 ist darauf zu schließen, daß die christliche Gemeinde in Korinth mehrheitlich aus der städtischen Unterschicht in Korinth kommt. Korinth war eine bedeutende Hafen- und Handelsstadt, in der außerdem auch gewerbliche und industrielle Produktion eine Rolle spielten. Töpferwaren (Gefäße, Dachziegel), Metallprodukte (Gefäße, Spiegel, Waffen), Teppiche und andere Waren wurden produziert und exportiert. Der Warenumsatz in zwei Häfen (Lechaion und Kenchreai, s. Röm 16,1), vor allem von Waren aus dem Osten Richtung Westen und Rom, war beträchtlich. Daß die Bevölkerungsmehrheit trotzdem nicht am Wohlstand teilhatte, zeigt, wie niedrig die Löhne waren. Da Frauenlöhne in der Regel kein unabhängiges Überleben ermöglichten, waren die alleinstehenden Frauen in der Gemeinde auf zusätzliche Versorgungsmöglichkeiten angewiesen. Dafür kam Prostitution oder die Organisation von Frauengruppen in der Gemeinde in Frage. Diese Frauengruppen sind für andere christliche und jüdische Gemeinden belegt. Sie haben sich gegenseitig auch wirtschaftlich unterstützt (1 Tim 5,16; Apg 6,1; 9,36-43; Mk 15,40f; in Apg 20,34 wird eine entsprechende Gruppe vermutlich von Männern, für die Paulus sich verantwortlich weiß, erwähnt).

In Korinth gab es in dieser Zeit einen recht großen jüdischen Bevölkerungsanteil und mehrere Synagogen. Die christliche Gemeinde bestand aus JudenchristInnen und ChristInnen aus den Völkern.

In 1,4-9, der Danksagung, formuliert Paulus die gemeinsame Grundlage, die er für sich und die Gemeinde sieht. Auf dieser theologisch schwergewichtigen Grundlage ist Streit um Einzelfragen möglich und notwendig. Zwei inhaltliche Aspekte rückt Paulus in den Vordergrund: den Reichtum der geistlichen Gaben in der Gemeinde (V.4-7) und die eschatologische Hoffnung auf den Tag des göttlichen Gerichts (V.7f). Diese Hoffnung bewirkt in der Gegenwart eine an der Tora orientierte Lebenspraxis (V.8) und die innige Verbindung (*koinonia*) mit Jesus Christus (V.9).

#### | Die Weisheit Gottes (1,10-4,21)

Das Ziel der paulinischen Mahnrede (1,10-4,21)

Paulus versteht diesen Teil des Briefes als väterliche Mahnrede (4,14-16; 1,10). Es ist zu fragen, was er mit dieser Mahnrede erreichen will und wie er sein »Mahn« versteht. Für beide Fragen ist entscheidend, wie er sein Verhältnis zur Gemeinde in Korinth selbst sieht.

In 3,10 sagt Paulus, er habe als »weiser Baumeister das Fundament« der Gemeinde gelegt. Demgegenüber erscheint in der exegetischen Tradition der Weiterbauende, in dem viele Apollos erkennen wol-

len, als von minderer Bedeutung. 3,11 macht dann eine massiv autoritative Aussage: »Niemand kann ein anderes Fundament legen als das, welches gelegt ist, (und) das ist Jesus Christus«. Dieser Text ist als Behauptung absoluter Autorität *des Paulus* gelesen worden. Nun ist immer schon bemerkt worden, daß Paulus in 3,11 nicht sagt: »das Fundament, das *ich* gelegt habe«, sondern: »das schon daliegende Fundament«. Diese Relativierung seiner eigenen Gründungsarbeit gegenüber ist durch den Kontext zu erklären. Paulus versteht sich und andere Verkündiger des Evangeliums als »Diener« (*diakonoi* 3,5 vgl. weitere entsprechende Bilder 3,6.8; 4,1f). Sie sind von Gott beauftragt, einander gleichrangig (3,5-9) und der Gemeinde *untergeordnet* (3,21-23). Die Gemeinde wird dabei als Tempel Gottes verstanden (3,16f vgl. 3,9 »Bau Gottes«). »Tempel« Gottes ist eine Metapher, die eine jüdische Tradition (Kirchhoff 1994, 183-185) hat und nicht eine antijudaistische Neudeutung des Tempels in Jerusalem (an die Stelle des Jerusalemer Tempels tritt die christliche Gemeinde als Tempel Gottes). Durch die Berufung Gottes haben sich die Menschen kollektiv verwandelt. Gemeinsam sind sie Wohnort Gottes, Ort seiner Heiligkeit und Gegenwart. Auch die »Diener« Gottes sind Teil dieser Gemeinschaft. Alle haben denselben göttlichen Geist (12,4-11). Das Handeln der einzelnen Glieder, auch der VerkündigerInnen wie Paulus, unterliegt demselben Kriterium: dem Gottesgericht am »Tag unseres Herrn Jesus Christus« (1,8). Dieses eschatologische Gottesgericht ist die entscheidende Autorität, die Instanz, vor der alle, auch Paulus selbst, sich werden verantworten müssen. Alle Beziehungen zwischen Menschen und zwischen Menschen und Gott werden hier eschatologisch gedacht und gelebt. Gott beruft Menschen und gibt den Geist; dadurch erhält jedes Glied der Gemeinde göttliche Würde. Aber der

Geist kann auch durch falsches Handeln verlorengehen. »Wenn jemand den Tempel Gottes zerstört, den wird Gott zerstören« (3,17).

Das Fundament ist von Paulus gelegt worden, insofern er sich als einer der ersten Christusverkündiger in Korinth versteht, demgegenüber andere weiterbauen. Aber das eigentliche Fundament ist von Gott gelegt, und es ist nicht eine – die paulinische – Christus*verkündigung*, sondern Christus selbst. Die Formulierung »das schon daliegende Fundament« ist von der Heiligkeit der Gemeinde durch die Gegenwart Christi und Gottes her gedacht, nicht von einer autoritären Selbsteinschätzung des Paulus.

Das Ziel seiner »väterlichen« Mahnrede ist es, die Zerstörung des heiligen Tempels der Gemeinde als Gefahr erkennbar zu machen. Die Gemeinde soll Konkurrenzstrukturen in ihren eigenen Reihen als Gefahr erkennen (z.B. 3,18 neben 3,17). Paulus will Konkurrenzstrukturen erkennen und bekämpfen helfen, nicht Konkurrenten und Nebenbuhler. Er spricht auch Apollos, der oft als Konkurrent für Paulus angesehen wird, nirgendwo ab, die gleiche Autorität als Gottes Beauftragter wie er selbst zu haben. Vielmehr will er gerade die egalitäre Beziehung zwischen ihnen beiden als Modell verstanden wissen (4,6). Die scharfe Rede, wegen der Konkurrenzkämpfe in der Gemeinde sei er genötigt, ihnen wie Unmündigen Milch statt Erwachsenenspeise zu geben (3,1-4), bleibt im eben beschriebenen Rahmen seiner Beziehung zur Gemeinde. Er kämpft mit scharfer Kritik – aber er beansprucht dabei keine Sonderautorität für sich. Der heilige Geist begabt jeden und jede mit der Kraft zur Kritik (2,15) und der Kraft, Kritik zurückzuweisen (4,3), um sich dem einzigen entscheidenden Gericht *Gottes* zu stellen.

Wenn allein Gott der Richter ist, sind die an ihn Glaubenden von der Notwendigkeit, sich durchzusetzen, Erfolg zu haben

und gelobt zu werden, entlastet: »... und dann wird einem jeden/einer jeden das Lob zuteil werden – von Gott« (4,5).

### Paulus' Vorstellung von den Konkurrenzkämpfen in Korinth

Paulus hat seine Vorstellung von den Konkurrenzkämpfen nicht aus eigener Anschauung. Er ist durch die Leute der Chloë (1,11), d.h. AnhängerInnen der Chloë, informiert worden und ergreift mit diesem Mahnschreiben im Sinne seiner InformantInnen Partei (Wire 1990, 41). Die innergemeindlichen Frauengruppen lassen auch hier die Annahme als begründet erscheinen, daß die Chloë-Leute eine Frauengruppe innerhalb der korinthischen Gemeinde sind und daß sie sich paulinische Unterstützung geholt haben gegen die innergemeindliche Durchsetzung hierarchischer Strukturen. Es ist wohl kein Zufall, daß der Frauename inhaltlich den Männernamen, um die sich die »Parteien« gebildet haben, gegenübersteht.

Priskas Name taucht in 1 Kor 1,10-17, wo es um Personen geht, die für die Geschichte der christlichen Gemeinde von Korinth wichtig waren, erstaunlicherweise nicht auf. 1 Kor 1,10-17 ist jedoch mit Apg 18,1-3 und 18,24-19,7 zusammen zu lesen. Paulus sagt, er habe die Gemeinde begründet (3,6; 4,15), aber es ist hinzuzufügen: vermutlich im Hause Priskas und Aquilas (Apg 18,1-3). Priska hat schon in Korinth auf den Namen Jesu getauft, wie sich aus Apg 18,25f und dem Recht aller Glaubenden zu taufen schließen läßt. Die Täufer müssen im Wettstreit korinthischer Gruppen, mehr als andere zu sein, eine Rolle gespielt haben (1,14). Noch bei Tertullian (de bapt. 17) läßt sich der Widerstreit zwischen dem Recht aller ChristInnen zu taufen und einer kirchlichen Hierarchie, die das Taufen allein dem Bischof und den von ihm Autorisierten zuspricht, erkennen. Die sogenannten Parteien in der korinthischen Gemeinde haben einzelnen

Täufern als Täufer *besondere* Autorität zugesprochen, aber offensichtlich nicht allen TäuferInnen. Das Fehlen der Täuferin und Gemeindegriinderin Priska in 1 Kor 1,10-17 deutet darauf hin, daß auch das Verständnis der Taufe im korinthischen Streit eine Rolle spielte. Wie Tertullian nehmen einige korinthische ChristInnen trotz des Bewußtseins, daß das Taufen auf den Namen Jesu eigentlich Aufgabe *aller* Glaubenden ist, eine besondere Autorität für Täufer an. Paulus, Priska, Chloë, Chloës Gruppe und viele andere bestehen dagegen auf der egalitären Struktur der Gemeinde, in der alle einen Geist haben und die Täufer keine Privilegien gegenüber anderen Getauften genießen.

### Die paulinische Weisheitstheologie

Paulus arbeitet in diesem Text (wie oft) mit Antithesen. Positiv steht gegen negativ: Weisheit Gottes (1,21.24; 2,7; vgl. auch 1,30; 2,5) steht gegen Weisheit der Welt (1,20; 3,19) und Weisheit des Wortes (1,17; 2,1.4.13). Mit dem Wort Torheit spielt er in Paradoxien: »Torheit« bedeutet der gekreuzigte Christus für die, die im eschatologischen Gericht von Gott dem Tode überantwortet werden (1,18), aber »Torheit« nennt er auf der positiven Seite Gottes Handeln in Christus (1,25), in der Verkündigung (1,21), in der Erwählung der Glaubenden (1,26-31). Die paulinischen Antithesen verführen dazu, die für Paulus negative Seite mit den Menschen in der korinthischen Gemeinde zu verbinden, gegen die er argumentiert. So entsteht das Bild einer paulinischen Kreuzestheologie, die gegen eine korinthische Weisheitstheologie steht, in der sich rhetorische Kompetenz mit einer ungebrochenen Offenbarung der Weisheit Gottes in den Gläubigen verbindet. Eine solche religionsgeschichtliche Zuordnung der negativen Seite paulinischer Antithesen beruht auf einer Fehleinschätzung. Die paulinischen Antithesen sind rhetorisches Stil-

mittel – nicht Wiedergabe seiner Vorstellungen von der Theologie der »Gegner«. Über die Bedeutung des Kreuzes ist im frühen Christentum gestritten worden. Diesem Streit läßt sich 1 Kor 1,10–4,21 zuordnen. Trotz 1,23b geht es in der paulinischen Zuspitzung seiner Weisheitstheologie um innerchristliche Differenzen. Sozialgeschichtlich betrachtet gehört dieser Text in die immer wiederkehrende frühchristliche Diskussion über Notwendigkeit oder Vermeidung des Martyriums für Glaubende. »Ach die guten, einfältigen Seelen wissen nicht, was geschrieben steht und wie es gemeint ist, wo, wann und vor wem man das Bekenntnis abzugeben habe – aber leider ist es nicht Einfalt, sondern Dummheit, ja sogar Wahnsinn, für Gott zu sterben; denn dieser will mich ja erretten« – diese Sätze legte Tertullian ca. 150 Jahre später ChristInnen in den Mund, die das Martyrium für sich ablehnen und ihre Martyriumsverweigerung theologisch begründen (Tertullian Scorpiace 1; weiteres Material zur Martyriumsverweigerung durch ChristInnen vgl. Pagels 1981, 132ff). Die frühchristliche Diskussion über Christi Kreuz ist immer auf die eigene Lebensrealität der Menschen bezogen worden. Die römischen Behörden haben auch schon in dieser frühen Zeit, in der 1 Kor entstand, die christlichen Gemeinden mit Mißtrauen beobachtet. »Die Herrscher dieser Welt« haben Jesus gekreuzigt (2,8). Verehrung des Gekreuzigten als Offenbarung Gottes war als solche schon politischer Widerstand und führte zu gefährlichen Verfolgungen. Auch wenn der Tertulliantext keine korrekte Wiedergabe einer Selbstaussage von Leuten sein wird, die das Martyrium verweigern, so ist doch der theologische Grundgedanke zu erkennen: Wieso soll ich um Gottes willen im Widerstand gegen Rom mein Leben riskieren, wenn Gott doch mein Heil will? Deshalb erscheint der Widerstand gegen Rom und die Martyriumsgefahr »den (nichtjüdischen) Völkern als

Torheit« (1,23). Die jüdische Kreuzeskritik (1,23) hat völlig andere Ursachen, sie lehnt es vermutlich ab, Jesus für den Messias zu halten. Strittig ist für Paulus nicht, daß Christus die Weisheit Gottes ist (1,24.30), strittig ist der Widerstand gegen Rom als genuine Aufgabe der AnhängerInnen der gekreuzigten und auferstandenen Weisheit Gottes, Christus. Strittig ist also die Notwendigkeit, Kreuz und Weisheit zusammenzuhalten.

In der korinthischen Gemeinde ist die Auseinandersetzung wegen der existentiellen Bedeutung der Kreuzigung Christi für Glaubende inhaltlich mit dem Streit um Gemeindeorganisation verbunden. 1,17 und 1,18 leiten keinen Exkurs vom Konkurrenzthema ein (wie oft angenommen wird), sondern zeigen die inhaltliche Zusammengehörigkeit. Die Erwählung der Erniedrigten durch Gott, die sich in der Kreuzigung und in der sozialen Zusammensetzung der Gemeinde zeigt, hat Konsequenzen für die Gemeindeorganisation. Aus der Begabung mit Gottes Geist und Weisheit soll nach Meinung des Paulus niemand besondere Qualitäten ableiten, die andere Getaufte nicht haben und soziale Privilegien mit sich bringen. Die Erwählung der Erniedrigten ist auch das theologische Deutungsmuster, mit dem Paulus seine eigene Existenz als christlicher Wanderprediger deutet (2,1–5; 4,6–13). Der sogenannte »Peristasenkatalog« (4,11–13) beschreibt die reale Bedrohung des Wanderpredigers in der Gewißheit, daß Gott die gesellschaftlich Erniedrigten nicht verläßt, sondern bei ihnen ist.

Der mythische Dualismus des Paulus, in dem Gott und Welt sich feindlich gegenüberstehen, ist für ihn in seine Vorstellungen von Gottes eschatologischem Gericht, das die Erniedrigten erhöht, eingebunden. Die paulinische Art, mit dem Dualismus von Welt und Gott umzugehen, steht dabei in einer Spannung zu vielen Texten christlicher Gnosis. Heil heißt dort Distanzierung vom Leib, der Materie und dem

Kosmos als den Orten widergöttlicher Mächte. Die präsentische Eschatologie, die sich bei einigen Gruppen in Korinth nach Meinung des Paulus mit einer Hierarchie in der Gemeinde und der Ablehnung des Widerstandes gegen Rom verbindet, ist nicht als oberflächliches »Alles-Haben-Wollen« (»ihr seid schon reich, ihr seid schon zum Herrschen gekommen« 4,8) zu deuten. Vielmehr ist für 4,8 und seinen Kontext an eine christlich-gnostische Erlösungsvorstellung zu denken, die auf der lebenspraktischen und theologischen Distanzierung der Sphären von Gott und Welt, Heil und Unheil beruht (Schottroff 1970, 180-183). Diese christliche Soteriologie sollte nicht automatisch als häretisch abgewertet werden. Die christliche Gnosis ist eine Spielart der frühchristlichen Religion, die in vielem Paulus und dem Johannes-evangelium verwandt ist.

#### Die Erwählung der Erniedrigten (1,26-31)

1,26-31 deutet die Erwählung der ungebildeten Armen durch Gott als »Beschämung« (1,27) und »Zunichtemachen« (1,28) der Weisen, als Ende ihres Selbstruhms (1,29). Beschämtwerden und Zunichtegemachtwerden geschieht im endzeitlichen Gottesgericht. Für die Gegenwart der Gemeinde bedeutet das: Der Selbstruhm, das Beharren auf der Herrschaft über andere und auf Privilegien ist schon jetzt zu Ende. Gottes Gericht über einzelne Menschen wird nicht vorausgenommen, hat aber strukturelle Konsequenzen für die Gemeinde. Die eschatologische Erhöhung der Erniedrigten bedeutet ebenfalls eine neue Beziehungsstruktur – schon jetzt: Sklavinnen und Sklaven, freie Frauen, Arme und HandarbeiterInnen sind TeilhaberInnen am göttlichen Geist und an der Macht. Frauen sind Prophetinnen des göttlichen Gerichts, das die Erniedrigten erhöhen wird.

Antoinette Wire deutet die paulinische Äußerung besonders in 1,26ff als Versuch, den Korintherinnen nahezulegen, töricht

und schwach zu *bleiben*, keine Veränderung ihres Lebens zu praktizieren (Wire 1994, 162; vgl. 1990, 61 und Schüssler Fiorenza 1987; vgl. 1994, 150). Wire versteht Paulus als Repräsentanten der wenigen Wohlgeborenen, von Männern, die aus privilegierten Schichten kommen und durch den christlichen Glauben freiwillig Privilegien aufgeben. Die hermeneutische Grundsatzentscheidung im Hintergrund der Interpretation von Wire ist die Deutung von *klēsis* 7,17-24 als »Status« (»jede/r bleibe in ihrem/seinem Stande«) und die Deutung der Position des Paulus auf die Festschreibung gesellschaftlicher Hierarchien (Wire 1994, 170; zur Sache s. Schottroff 1994a, 203 A.98). Ich verstehe 1,26ff anders: Gott ergreift Partei für die Erniedrigten. Die Törichten sind als Törichte durch die Berufung zu Töchtern und Söhnen Gottes geworden. Ihre Erwählung Gottes ist für sie nicht eine Festschreibung des gesellschaftlichen Status quo. Ihr ganzes Leben verändert sich in der gemeinsamen Gestaltung des neuen »Wandels« in der Gemeinde. Das bedeutet in der Tat Gewinn für Frauen und SklavInnen und Verlust von Privilegien für freie Männer. Ein sozialer Aufstieg im Sinne der höchst seltenen gesellschaftlichen Karrieren in der römisch-hellenistischen Gesellschaft ist das jedoch nicht. Die gesamtgesellschaftliche Perspektive ist vielmehr die des Reiches Gottes, der neuen Erde und des neuen Himmels. *Klēsis* bedeutet auch in 7,17-24 Berufung Gottes und meint auch im Sinne des Paulus nicht Festschreibung des Status quo, sondern Gestaltung des Lebens nach der Tora (7,19) und im Frieden (7,15).

#### Heiligkeit und Sexualität (1 Kor 5-7)

In den Kapiteln 5-7 verhandelt Paulus Fragen von *porneia* und Ehe/Ehefreiheit. Mit *porneia* sind illegale sexuelle Beziehungen gemeint. Die Legalität oder Illegalität se-

xueller Beziehungen entscheidet sich an der Tora und ihrer halachischen Auslegung. Paulus bewegt sich in diesen Kapiteln im Rahmen jüdischer Halacha (Tomson 1990). Hermeneutisch sind vor der Auslegung der Texte zwei Aspekte zu bedenken: 1. Paulus orientiert sich nicht an irgendeinem Moral- oder Sittenkodex, sondern an der Tora als dem Willen Gottes. Illegale sexuelle Beziehungen können die Heiligkeit des Volkes Gottes, also auch der Gemeinde, gefährden. Paulus denkt an Heiligkeit im kultischen Sinne – die Gottesbeziehung setzt Reinheit voraus und schafft Heiligkeit. Mit moralischen Urteilen irgendeiner Art darf dieses Denken nicht verwechselt werden (s. dazu auch Brooten 1996, 291). 2. In den Texten ist es unübersahbar, daß die Christusbeziehung die Leiber (*sōmata*) heiligt, sie und ihre sexuelle Begabung wichtig macht und aufwertet. Die *egkrateia* (meist mit »Enthaltsamkeit« übersetzt) wird mit einer patriarchalen Hermeneutik als Verzicht auf genitale Sexualität verstanden. Eine feministische Hermeneutik wird *egkrateia* jedoch zunächst als Befreiung von dem Herrschaftsgefüge einer patriarchalen Ehe verstehen und in diesem Sinne als »Ehefreiheit« (Sutter Rehmann 1994). Wie ehre frei Lebende mit ihrer Sexualität umgehen, ist eine zweite Frage. Die *egkrateia* umfaßt die Befreiung des ganzen Lebens, nicht nur den Verzicht auf genitale Sexualität. Sie bedeutet, die Welt (*kosmos*) zu verlassen, d.h. sich abzuwenden von gesellschaftlichen Strukturen, die Gottes Willen nicht entsprechen (5,10; 6,10f; 7,29-35; Theklaakten 23, dazu s.u.). Auch in einer bestehenden Ehe kann *egkrateia*, Ehefreiheit, als Abschied von Strukturen der Welt gelebt werden.

Die Frau, die mit ihrem Stiefsohn zusammenlebt (5,1-13)

Ein Mann, der Mitglied der christlichen Gemeinde ist, lebt dauerhaft mit der Frau seines Vaters (die nicht seine leibliche Mutter ist) zusammen. Dies ist für Paulus

ein besonders schwerer Fall von *porneia* (s. Lev 18,8; 20,11; mSanh 7,4; ausführliche Materialsammlung bei Billerbeck, zu dessen antijudaistischer Tendenz s. Tomson 1990). Für Paulus untersteht der Mann jüdischem Recht. Nach römischem Recht ist eine Ehe mit der Stiefmutter nicht möglich (Max Kaser, Römisches Privatrecht, München/Berlin 1962, § 58 III c). Es ist aber wohl nicht mit Sanktionen zu rechnen, wenn ein Mann mit seiner Stiefmutter zusammenlebt. Das jüdische Recht jedoch forderte ursprünglich die Todesstrafe für beide (Lev 20,11). In der nachbiblischen Zeit tritt an die Stelle der Hinrichtung die Exkommunikation, die auch Paulus fordert. Es ist anzunehmen, daß Paulus sich mit Sanktionen, die er für wichtig hält, im Rahmen der jüdischen Praxis seiner Zeit bewegt (Tomson 1990). Die Exkommunikation wird als sozialer Tod verstanden, dem unter Umständen der physische Tod tatsächlich folgt. Es ist davon auszugehen, daß dieser Mann von seiner Herkunft her kein Jude ist und deshalb eine »wilde« Ehe mit seiner Stiefmutter für möglich hält. Die Duldung dieser Beziehung durch die christliche Gemeinde in Korinth deutet ebenfalls darauf hin, daß eine solche illegitime Beziehung gesellschaftlich akzeptiert ist. Paulus aber will hier das jüdische Recht voll anwenden. Der Mann ist in seinen Augen Proselyt, der den Verboten von Lev 18 uneingeschränkt unterliegt. Damit zeigt Paulus, daß es ihm nicht um ein gesetzesfreies, sondern um ein gesetzestreu es Christentum auch der Menschen nichtjüdischer Herkunft geht. Die Frau wird von Paulus nur einmal erwähnt (5,1). Nach Lev 20,11 und vielen nachbiblischen Texten müßte sie genauso bestraft werden wie der Mann. Sie ist vermutlich Witwe oder geschiedene Frau und lebt jetzt ohne finanzielle Rechte und Möglichkeit der Legalisierung eventueller Kinder mit ihrem Stiefsohn zusammen. Daß Paulus den Fall konsequent androzentrisch darstellt, ist keine Besonderheit

(s. nur mSanh 7,4) und deshalb auch nicht als Hinweis darauf zu sehen, daß die Frau keine Christin ist. Der Mann steht im Mittelpunkt der Rechtsdiskussion dieser Zeit. Falls die Frau Christin ist, ist zu fragen, ob sie mit dem Mann gemeinsam exkommuniziert wird (vgl. Saphira in Apg 5,7-11). Falls sie keine Christin ist, verliert sie möglicherweise ihren (illegitimen) Mann und damit vermutlich einen Teil ihrer wirtschaftlichen Existenz. Sie ist in jedem Fall die Hauptleidtragende dieser illegitimen Ehe, da sie während des Zusammenlebens auf wichtige Rechte verzichtet und durch den Gemeindecbeschuß mit der Todesbedrohung für sich und ihren Mann leben muß. Ich halte es für wahrscheinlich, daß sie Christin war. Aus der Sicht des Paulus war sie Mittäterin, die mitexkommuniziert wurde, aber ihm so unwichtig war, daß er diese Konsequenz seiner Gesetzestreue nicht einmal erwähnte.

#### Die Heiligkeit der Leiber hat Konsequenzen für Männer (6,12-20)

Viele (Ehe-)Männer nichtjüdischer Herkunft, die der christlichen Gemeinde in Korinth angehören, haben Geschlechtsverkehr mit Prostituierten. Sie halten das, wie es üblich ist, für kein moralisches oder religiöses Problem, sondern für selbstverständlich. Prostituierte sind im Alltag des städtischen Lebens überall gegenwärtig und gesellschaftlich integriert. Oft sind sie in Berufen mit Publikumsverkehr tätig, z.B. als WirtInnen, KellnerInnen, LadenverkäuferInnen (Kirchhoff 1994). Paulus hält den Verkehr mit Prostituierten für *porneia* (nicht für Ehebruch, da ein Mann seine eigene Ehe nicht brechen kann, nur die eines anderen Mannes). Paulus bewegt sich damit im Rahmen jüdischer Sexualethik (vgl. Sir 26,12 = 26,9 LXX). Der Geschlechtsverkehr mit Prostituierten verletzt nach Paulus die Heiligkeit der Getauften und damit die Heiligkeit Christi, mit der sie verbunden sind.

#### Vielfalt der Lebensformen (7,1-40)

Hier geht es um *porneia* von Männern und um Ehe und Ehefreiheit von Frauen und Männern. Der Text ist nicht als allgemeingültige Sexualethik oder Gesamtdarstellung christlicher Lebensformen gedacht. Die erwähnten Lebensformen und Entscheidungen sind vielmehr aktuelle und selektiv ausgewählte Fälle. Paulus sagt so nichts über christliche Ehen wie die von Priska und Aquila. Diese christlichen Ehen werden stillschweigend vorausgesetzt. In 16,19 und Apg 18,1-3 zeigt es sich, daß in solchen christlichen Ehen das Haus für die Gemeinde geöffnet wird und sich die patriarchalen Strukturen der Familie grundlegend ändern. Zur Verdeutlichung der Realität christlicher Ehen wie der von Priska und Aquila möchte ich die Theklaakten heranziehen. Der ehedfrei lebende Paulus ist nach den Theklaakten Gast bei Onesiphoros und Lektra mit ihren Kindern Simmias und Zeno (Theklaakten 2-5). Nach seiner Vertreibung aus der Stadt wohnt Paulus mit dieser Familie in einer offenen Grabanlage außerhalb der Stadt. Sie haben »die Welt verlassen« (23), leben also als Familie die Bindung an Christus, die der historische Paulus in 1 Kor 7,29-35 für ehedfrei Lebende beschreibt. Sie feiern das christliche Mahl in Liebe und Jubel (25 vgl. Apg 2,46f). Dieses christliche Ehepaar ist in den Theklaakten der deutliche christliche Gegenentwurf zu der patriarchalen Ehe, zu der die heidnischen Männer Thamyris und Alexander Thekla zwingen wollen. Das Haus des Thamyris wird als Ort ausschweifender Gelage beschrieben (13).

Die Darstellung der Lebensformen durch Paulus ist einerseits massiv androzentrisch, andererseits werden auffallend häufig Frauen erwähnt. Die Gleichheitsrhetorik in 1 Kor 7 ist nicht durch die Gleichstellung von Frauen und Männern in Paulus' Augen verursacht, bedeutet also nicht eine Durchbrechung der androzentrischen Perspektive. Vielmehr bezieht sich Paulus auf

die vielen Ehefrauen, die Ehefreiheit leben wollen, um von ihnen den Verzicht auf Ehefreiheit bei bestehenden Ehen zu fordern (so überzeugend Wire 1994). Folgende Lebensformen von Frauen werden diskutiert:

- Christliche Frauen leben ehedfrei in einer Ehe mit einem christlichen Mann, der es für religiös unproblematisch ansieht, zu Prostituierten zu gehen (7,1-7).
- Christliche Frauen wollen sich (von einem christlichen Ehemann?) scheiden (7,10f).
- Christliche Frauen wollen sich von nichtchristlichen Ehemännern scheiden (7,13-15). Sie sind also während einer bestehenden Ehe unabhängig von ihren Männern Christinnen geworden und wollen die Konsequenz aus der Differenz zwischen ihrer christlichen Lebensweise und der ihrer nichtchristlichen Männer ziehen. Die Entscheidung des Paulus, die Scheidung davon abhängig zu machen, ob der nichtchristliche Partner die Scheidung will oder nicht, deckt sich nicht mit der Sichtweise der betroffenen Frauen. Offensichtlich haben Frauen auch gegen den Willen des nichtchristlichen Partners die Scheidung gewollt. (Ein solcher Fall wird auch in Justin, Apologie II 2 beschrieben.) In 7,15 wird vorausgesetzt, daß in der christlichen Gemeinde Druck auf christliche Frauen ausgeübt wird, eine Ehe aufrechtzuerhalten, die der nichtchristliche Partner nicht weiterführen will. Paulus unterstützt in diesem Fall den Scheidungswunsch der Frau. Die Konflikte zwischen einer christlichen Frau und einem nichtchristlichen Mann im Ehealltag beschreibt Tertullian sehr anschaulich (ad uxorem II 4).  
Jungfrauen, die mit einem christlichen Mann verlobt sind, werden nicht nach ihrem Einverständnis gefragt, wenn der Mann sie heiraten will, obwohl beide sich ursprünglich für Ehefreiheit entschieden haben. In diesem Fall ist da-

von auszugehen, daß die Jungfrauen befürchten, wenn sie der Ehe zustimmen, zu sündigen (7,28b). Es ist anzunehmen, daß die Jungfrauen häufiger als die verlobten Männer das Heiraten ablehnen. Deshalb bedeutet die Heirat, die der Mann durchsetzt (mit Einverständnis des Paulus), legale Vergewaltigung in der Ehe und Zerstörung der Christusbeziehung der zur Ehefreiheit entschlossenen Jungfrau (7,25-28; 36-37). V.36-37 zeichnen folgende Situation: Der verlobte Mann behauptet, seinen sexuellen Trieb nicht beherrschen zu können. Um nicht in der Verlobungszeit seine Jungfrau zu vergewaltigen (*ashēmonein*), will er heiraten. Paulus und der betreffende Mann (oder die betreffenden Männer) halten eine Vergewaltigung in der Verlobungszeit für illegitim. Deshalb sollen die Männer heiraten.

- Witwen wollen entscheiden, ob sie eine zweite Ehe eingehen oder nicht (7,39-40; 7,8). Die jungen Witwen in 1 Tim 5,11f haben ebenfalls beide Optionen gewollt.
- Jungfrauen und unverheiratete erwachsene Frauen, die ehedfrei leben, werden in 7,34 erwähnt. Unter Jungfrauen sind also - wie die Nebeneinanderstellung von »Jungfrauen und Unverheiratete« zeigt - im Sinne des hebräischen Wortes *b'tūlāh* heiratsfähige Mädchen, die noch im Hause der Eltern leben, zu verstehen. Sie haben sich für Ehefreiheit entschieden. Das Wort »Jungfrau« hat als solches noch nicht die Bedeutung »ehedfrei lebende Frau« wie im späteren Christentum, in dem alle ehedfrei lebenden Frauen Jungfrauen genannt werden.

#### Zusammenfassung: Sexualität und Heiligkeit

Die Vorstellung von *Sexualität*, die 1 Kor 5-7 zugrunde liegt, findet sich ähnlich z.B. im Sirachbuch oder in den XII Testa-

menten. Es wird hier wie bei Paulus zwischen legaler und illegaler Sexualität unterschieden. Die legale Sexualität wird bei Paulus nicht dargestellt, sondern nur stillschweigend vorausgesetzt. Neu ist bei Paulus gegenüber diesen Vergleichstexten die kritische Sicht auf die legale patriarchale Ehe.

Die gemessen an der Tora illegalen sexuellen Beziehungen (*porneia*) gefährden christliche Männer (7,9.36f), die sich eigentlich für die *egkrateia* entschieden haben. Sie verlieren die Beherrschung ihres Triebes (V.37, vgl. V.5), sie brennen (V.9), und sie sind »übertrieben« in ihrem Begehren (*'uperakmos* V.36). Die auf Feuer bezogene Metaphorik für Sexualität ist in den hier herangezogenen Vergleichstexten (Sir, XII Test) ebenfalls wie bei Paulus mit negativen Konnotationen verbunden. Die fremden schönen Frauen und Prostituierten bringen den Mann zum Brennen (Sir 9,10; XII Test. Joseph 2). Auch Onanie (Sir 23,23) und Homosexualität (Röm 1,27) setzen Männer in Brand. Die Alternative zum Feuer des illegalen sexuellen Begehrens ist die legale sexuelle Beziehung in der Ehe für die genannten Vergleichstexte. Paulus diskutiert vorwiegend den Zusammenhang von Sexualität und Heiligkeit unter negativen Aspekten: Illegal sexuelle Beziehungen gefährden oder zerstören die Heiligkeit der Leiber (6,16 im Kontext) und der Gemeinde (5,1-13). Auch Kapitel 7 ist primär von den Problemen beherrscht, die aus der Sexualität von Männern entstehen, die sich für *egkrateia* entschieden hatten und sie nicht durchhalten (7,1-7; 25-38). Die drei Kapitel lassen sich jedoch auch gegen diesen negativen Strich lesen und darauf befragen, was ihnen über den *Zusammenhang von Sexualität und Heiligkeit* im positiven Sinne zu entnehmen ist.

Die Gemeinde ist eine im kultischen Sinne reine Gemeinschaft von Heiligen (6,2.11; 5,6-8). Das Stichwort Reinheit

taucht zweimal (5,7; 7,14) auf. In 5,9.11 wird kultisch argumentiert: sich nicht mit den Unreinen vermischen, nicht mit ihnen gemeinsam essen. Reinheit und Heiligkeit meinen dasselbe. Die Leiber der Heiligen sind mit Christus verbunden (6,17), sie sind der Ort der Erfahrung von Auferstehung schon jetzt (6,14). Diese leibliche Heiligkeit kann mit Verzicht auf genitale Sexualität verbunden sein (7,34), sie ist daran aber nicht gebunden. Auch in der Ehe mit genitalen sexuellen Beziehungen kann diese Heiligkeit der Leiber gelebt werden (das zeigt 6,12-7,7). Diese Heiligkeit kann sogar einen nichtchristlichen Ehepartner und die Kinder einer Mischehe einschließen (7,14). Ob eine Christin in einer Ehe mit sexueller Beziehung, ehedfrei in einer Ehe oder ehedfrei ohne Mannbeziehung lebt, in allen Lebensformen werden die Leiber durch die Gegenwart des heiligen Geistes geheiligt und sind Teil der Heiligkeit der Gemeinde. Der geheiligte Leib (*sōma*; dazu s. besonders Kirchhoff 1994) ist Ort der Gotteserfahrung *auch* in seinen (genital) sexuellen Beziehungen (das setzt 6,16 implizit für legale Sexualität voraus). Paulus bemüht sich in vielfältiger Weise darum, die Heiligkeit nicht von einer bestimmten Lebensform abhängig zu machen. Ehe wie Ehedfreiheit sind mögliche Lebensformen, auch Scheidungen sind unter bestimmten Umständen richtige Entscheidungen (7,16). Worauf es ankommt, ist die Berufung Gottes und das Halten der Gebote (7,17-24). Die Beibehaltung des Status (beschnitten oder unbeschnitten; versklavt oder frei) wie die Veränderung des Status durch Scheidung (7,10-16), Freilassung (7,21) oder Heirat (7,25-39) ist relativ, die Hauptsache ist das Leben nach der Berufung Gottes als heilige Leiber (zu der Fehldeutung von *klēsis* als »im *Stande bleiben*, in dem du berufen wurdest« in 7,17-24 s.o. zu 1,26 und Schottroff 1994a). In 7,34 wird deutlich, daß die Praxis ehedfrei lebender Frauen in

der Gemeinde die entscheidende Antriebskraft ist, die Heiligkeit der Leiber und der Gemeinschaft zu gestalten. Obwohl Paulus Frauen für Geschöpfe zweiter Klasse hält (11,7), wird selbst bei ihm deutlich, daß die christlichen Frauen in Korinth vielfältige Lebensformen neu gestalten, in denen es möglich ist, als »Tempel des heiligen Geistes« (6,19) zu leben. Die in 1 Kor 7 von Paulus verhandelten Konfliktsituationen sind weitgehend durch die Neugestaltung der Lebensformen durch Frauen verursacht. Viele christliche Männer reagieren darauf mit sexuellen Ansprüchen. Die Lebensform der Ehefreiheit hat einen Hintergrund in vereinzelt jüdischen Gruppen, wie bei den Therapeutinnen: »Am Gastmahl nahmen auch Frauen teil, in der Mehrzahl alte Jungfrauen, die ihre Reinheit ... bewahrten ... durch freien Beschluß, aus eifrigem Streben und Sehnen nach Weisheit« (Philo, *vita contemplativa* 68; vgl. Sap 3,13). Hier wird bewußt eine Alternative zur patriarchalen Ehe und Familie mit ihren Hierarchien aufgebaut. Das Ausmaß der ehedrei Lebenden im frühen Christentum bedarf jedoch einer sozialgeschichtlichen Erklärung, die diese Sachparallele nicht leistet. Die christlichen Frauen in Korinth waren mehrheitlich keine gebildeten Oberschichtfrauen wie die Therapeutinnen. Der Erfolg der christlichen *egkrateia*-Lebensweise, des Auszugs aus der »Welt« und der patriarchalen Ehe, scheint besonders Frauen angezogen zu haben. Dieses Bild, das vor allem durch die sogenannten apokryphen Apostelakten bekannt ist, wird in 1 Kor 7 bestätigt. Die ökonomische Grundlage für die Ehefreiheit ist in der Gemeinschaftsverantwortung der christlichen Gemeinde für ihre Glieder zu sehen. Die Ehefreiheit scheint mir weiterhin darauf zu beruhen, daß jüdische Frauen bereits eine Tradition für ehedreies Leben oder ehedreie Phasen in der Ehe durch das Ablegen eines Gelübdes geschaffen hatten (s. bNed 81b und 15b vgl. Tertullian, or 22 über Gelübde

christlicher Jungfrauen; mNed X zur Aufhebung der Gelübde verlobter Mädchen dürfte ebenfalls in diesen Zusammenhang gehören).

### Götzendienst und Befreiung von der Macht fremder Götter (1 Kor 8-10)

Peter Tomson (1990) hat überzeugend die Kapitel 8-10 aus dem Zusammenhang mit jüdischer Halacha erklärt und damit ein neues Verständnis des Textes eröffnet. Es zeichnen sich folgende Versionen der Praxis im Umgang mit Götzenopferfleisch in der korinthischen Gemeinde ab: Die Mehrheit der ChristInnen versteht sich als aufgeklärt; die fremden Götter sind Nichtse, sie haben keine Macht mehr über die Glieder der christlichen Gemeinde. Also sind ChristInnen nichtjüdischer Herkunft frei, Lebensmittel zu essen, die nach der Vorstellung anderer Menschen Opferspeisen sind oder sein könnten. Paulus teilt diesen Standpunkt nur bedingt. Ein Grundsatz der rabbinischen Diskussion zieht sich durch die gesamte paulinische Argumentation: Die Macht der fremden Götter hängt nicht an den Lebensmitteln, sondern an dem Bewußtsein (*suneidēsis*) der Menschen (vgl. m AZ 4,1f). Das Bewußtsein der Mitmenschen aus den nichtjüdischen Völkern, auch derer, die nicht Jesus Christus anhängen, begrenzt die Freiheit. Strittig ist aber zwischen Paulus und der heidenchristlichen Mehrheit der Gemeinde nicht die Ablehnung von Götzendienst, sondern die Frage, ob das *eigene* Bewußtsein, für das die anderen Götter Nichtse sind, genügt, um zu verhindern, daß das Essen von Götteropferlebensmitteln kein Götzendienst ist. Paulus argumentiert vom Bewußtsein der anderen Menschen her, für das dieses Essen Teilnahme an der Macht der Götter bedeutet. Die Ungeheuerlichkeit aus jüdischer Perspektive, daß AnhängerInnen des Gottes Israels (8,6) Götzendienst

opferspeise essen und sogar an einer Tempelkultmahlzeit teilnehmen, ist so erstaunlich nicht, wenn in Betracht gezogen wird, daß die Stufen des Jüdischwerdens (Cohen 1989) solche Praxis durchaus denkbar erscheinen lassen. Paulus schärft in 10,1-22 grundsätzlich die Notwendigkeit für AnhängerInnen des Gottes Israels ein, Götzendienst abzulehnen, und in Kapitel 9 macht er an sich selbst klar, daß ein freiwilliger Verzicht auf Freiheit notwendig sein kann.

Im Zusammenhang des paulinischen Exkurses für freiwilligen Verzicht (Kapitel 9) findet sich in 9,4f eine für die frühchristliche Frauengeschichte relevante Bemerkung. Paulus beschreibt sein Recht, als Apostel auf Kosten der Gemeinde zu essen und zu trinken und dieses Recht auch für eine »Schwester« und »Frau«, die mit ihm umherzieht, in Anspruch zu nehmen – wie auch »die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephass«. Offensichtlich geht es nicht darum, daß eine mitreisende Ehefrau dieses Recht auf Versorgung hat, sondern nur eine (Ehe-?)Frau, die »Schwester« ist. Als MissionarInnen herumwandernde Paare (zwei Männer Apg 16,1f; zwei Frauen Röm 16,12; s. D'Angelo 1990; ein Ehepaar 1 Kor 16,19 u.ö.) spielen eine auffällige Rolle. Ob Paulus hier nur an Ehefrauen denkt, ist schwer zu entscheiden. In der Theklallegende zieht Paulus mit Thekla durch kleinasiatische Städte (25.26). Beide leben ehedfrei. Die androzentrische Sichtweise des Paulus in 1 Kor 9,4-5 steht in Spannung zu der Bezeichnung »Schwester«. Einerseits wird so die Vorstellung einer als Anhängsel des Apostels mitgeführten Ehefrau erzeugt, andererseits werden solche missionierenden Paare (vgl. auch Lk 10,2) als gleichberechtigt handelnd vorgestellt, und das Wort »Schwester« signalisiert gerade solche Gleichstellung – wie überhaupt das frühchristliche Konzept der Geschwisterlichkeit (Leutzsch 1994). Ob Ehefrauen oder nicht – 9,5 gibt den Blick frei auf die

große Bedeutung von Frauen in der frühchristlichen Mission als wandernde Apostelinnen und Prophetinnen.

### Die Gemeinschaft und die Unterschiede (1 Kor 11-14)

In 1 Kor 11-14 bespricht Paulus verschiedene Aspekte der korinthischen Praxis in der Gemeindeversammlung: Frauen beten und prophezeien in der Versammlung mit unbedecktem Kopf (11,5). Einige Leute essen am Versammlungsort eine vorgezogene Privatmahlzeit, die üppiger ausfällt als das gemeinsame Mahl anschließend (11,21). Diese Mahlpraxis wird von Leuten betrieben, die ihr Ansehen und ihren Wohlstand öffentlich darstellen wollen (11,19.22). Das Thema der innergemeindlichen Hierarchie beherrscht auch die Behandlung der Charismen in der Gemeinde (11-14). Die Glossolie (geistgewirktes unverständliches Reden mit Gott) gilt einigen ChristInnen als vorrangiges Charisma.

14,34.35 bedeutet in diesem Zusammenhang, daß Frauen von allen Charismen, die mit öffentlichem Reden in der Gemeindeversammlung verbunden sind, nach Meinung des Paulus ausgeschlossen wären. Diese Forderung widerspricht 11,5 und dem Tenor von 12-14, einem androzentrischen Text, der aber nirgendwo zu erkennen gibt, daß Frauen vom Thema Glossolie nicht betroffen seien. Deshalb lasse ich zunächst 14,34.35 für die Erklärung von 11-14,33 unberücksichtigt.

Die Versuche, Hierarchien in der Gemeinde aufzubauen, werden von Paulus durchweg mit egalitären Vorstellungen kritisiert. Weniger Besitzende sollen von den Wohlhabenden nicht beschämt werden (11,22), und alle haben denselben Geist (11,4-11). Auch das Gleichnis vom Leib und den Gliedern wird in diesem Sinne gebraucht. Dabei ist also eine Absurdität festzustellen: In 1 Kor 11,2-16 bekämpft Paulus eine

Praxis von Frauen, die auf Gleichstellung der Geschlechter zielt, und das in einem Kontext, in dem es ihm dezidiert um die Wahrung der Egalität in der Gemeinde geht. Die Rangordnung, in der weibliches Geschlecht bedeutet, Mensch zweiter Klasse zu sein (11,7), ist für Paulus nicht als menschengemachtes und veränderbares Herrschaftsverhältnis erkennbar, obwohl Frauen (und eventuell auch Männer) in Korinth durch ihre Praxis (11,5) Paulus für die Asymmetrie der Geschlechter hätten sensibel machen können. Für Paulus liegt die Unsolidarität der Wohlhabenden (11,22) auf einer Linie mit der egalitären Praxis der Frauen (11,5). Die Absurdität des paulinischen Verhaltens im Umgang mit Differenzen ist nicht durch apologetische Argumente abzuschwächen, z.B. durch das Argument, zu seiner Zeit sei das Unrecht nicht erkennbar gewesen. Es gab Frauen in Korinth, die dieses Unrecht öffentlich bekämpft haben, und es gab andere Traditionen der Auslegung der Schöpfungsgeschichte als die des Paulus.

#### Theologische Konstruktionen von Weiblichkeit als Waffe gegen Frauenbefreiung (11,2-16)

In 11,2-16 bemüht Paulus spürbar parteiisch und angestrengt alle Argumente, die er auftreiben kann, gegen ein öffentliches Praktizieren der Frauenbefreiung in der Gemeinde. Aus seiner Argumentation ist zu entnehmen, daß das Beten und Prophezeien mit unbedecktem Kopf von den Frauen als Befreiungsakt gemeint ist. Es geht also nicht darum, daß die Frauen eine religiöse Sitte, mit offenem Haar im Kult zu agieren, oder ihre Alltagssitte weiterführen. Ihr Handeln im Gottesdienst zielt vielmehr auf die Abschaffung der Geschlechterhierarchie, die Paulus gegen sie mit allen Mitteln verteidigt. Es geht ihm *grundsätzlich* um die Zweitrangigkeit der Frauen. Er versteht Gal 3,28 ganz offensichtlich anders als viele Frauen und Män-

ner in Korinth und anderswo. Es ist nicht zufällig, daß er in seiner Anspielung auf Gal 3,28 in 12,13 die Geschlechterdifferenz unerwähnt läßt.

Seine Argumente für die Unterordnung der Frauen zielen darauf, daß Frauen (nicht nur verheiratete Frauen, so Fatum 1989, sondern alle Frauen, auch ehedem lebende) beim Beten und Prophezeien den Kopf bedecken als Ausdruck ihrer gottgewollten Unterordnung unter Männer (11,10 dazu Schottroff 1990, 123-127). Auf derselben Ebene liegt es für ihn, daß Männer die Haare kurz und Frauen die Haare lang tragen (V.14). Wie Bernadette J. Brooten (1987) gezeigt hat, ist es für Paulus von grundsätzlicher theologischer Bedeutung, daß die Geschlechterpolarität in Kleidung und Haartracht zu erkennen ist.

Seine Hauptargumente für die Kopfbedeckung stammen aus seiner Auslegung der Schöpfungsgeschichte: Der Mann ist das Haupt der Frau, ihr Herr mit Bezug auf Gen 3,16 (11,3 vgl. Röm 7,2 *'upandros*). Die Kopfbedeckung drückt ein Herrschaftsverhältnis aus (*exousia* metonymisch für die Kopfbedeckung V.10; anders McGinn 1996). Die gottgegebene Herrschaft der Männer wird öffentlich beschämt, wenn Frauen mit unbedecktem Kopf beten und prophezeien (11,5). Die öffentliche Demütigung und Bestrafung von Frauen durch Kahlscheren des Kopfes (Tacitus, *Germania* 19) und das kurze Haar von Frauen, die wie Männer aussehen wollen (eventuell als Ausdruck lesbischer Existenz; dazu Brooten 1987, 133), sind eine Schande für die Frauen (V.5b.6). Diese Schande liegt für Paulus auf einer Ebene mit dem Weglassen der Kopfbedeckung durch korinthische Frauen.

Weitere Argumente durch Auslegung der Schöpfungsgeschichte sind folgende: Die Behauptung des Paulus, nur der Mann sei Gottes Ebenbild und Abglanz (als Auslegung von Gen 1,27 gemeint, faktisch gegen den Text Gen 1,27 und seine rabbinische Auslegung, s. Boyarin 1995), die

Frau Abglanz des Mannes, d.h., der Mann empfängt seine Würde und Macht von Gott, die Frau aber nicht von Gott, sondern vom Mann (11,7); die Herkunft aus der Rippe des Mannes (11,8; Gen 2,22); die Erschaffung Evas als »Gehilfin« (11,9; Gen 2,18).

Die Begründung der Kopfbedeckung »wegen der Engel« bezieht sich auf Gen 6,1-4. Frauen sind nach dieser Auslegung ohne Kopfbedeckung dem sexuellen Zugriff von Engeln preisgegeben. Weibliches Geschlecht bedeutet für Paulus also gottgesetzte Unterordnung unter männliches Geschlecht; die Grenze zum männlichen Geschlecht darf nicht in Frage gestellt werden. Männlichkeit wird über Gottebenbildlichkeit und Herrschaft über Frauen definiert, Weiblichkeit über Unterordnung und Sexualität, die durch Männerherrschaft kontrolliert werden muß.

Die Verse 11-12 sind deutlich als positive Aussage über Frauen – in dem dadurch nicht gesprengten Rahmen der Herrschaft der Männer über Frauen – gemeint. So versteht Paulus die Gleichheit der Geschlechter »im Herrn« in Gal 3,28: Die heterosexuelle Ehe ist eine strukturelle Norm für Männer und Frauen und bezieht sie aufeinander (11,11; seine eigene Ehefreiheit und die vieler ChristInnen stören Paulus nicht bei diesem Argument). Alle Männer sind von Frauen geboren (11,12). Auch wenn V.11f die Weiblichkeitskonstruktion des Gesamtabschnittes nicht verändern, so ist doch ernstzunehmen, daß Paulus hier ein gewisses Gegengewicht gegen 11,3-10 durch positive theologische Bestimmungen von Weiblichkeit (»im Herrn«; »alles aber stammt aus Gott«) zu schaffen versucht. Diese bleibt allerdings im patriarchalen Rahmen. Doch wird deutlich, daß Paulus in einem Diskussionsprozeß steht, der ihn herausfordert.

V.13-16 verlassen die theologische Argumentation und bemühen Argumente aus der Natur (11,14.15; zu dem »Natur«gesetz der Geschlechtergrenzen s. besonders

Brooten 1996), der allgemeinen Sitte und dem Schicklichkeitsempfinden (11,13.16). Daß Paulus in dieser Sache nicht das letzte Wort hat, weiß er selbst. Der »Streitliebende« (11,16) läßt sich von Paulus nicht zum Schweigen bringen; gemeint sind vor allem die Frauen, die öffentlich ohne Kopfbedeckung beten und prophezeien und offensichtlich um Argumente nicht verlegen sind. Ihre Argumente sind vermutlich andere Auslegungen der Genesiserzählungen in jüdischer Tradition (dazu s. Boyarin 1995 und Jervell 1960, 112), Gal 3,28 und die Egalität der Geistbegabung in Christus, woraus sie folgern, daß Frauen nach Gottes Willen gerade nicht männerunterworfenen und zweitrangigen Menschen sind.

#### Gemeinschaft des Essens und der Erinnerung (11,17-34; vgl. 10,16-21)

Paulus bespricht die gemeinsame Mahlzeit in der Gemeindeversammlung wegen eines konkreten Konfliktes. Aber weit über den Konflikt hinaus wird die Praxis in Korinth beleuchtet.

Das »Herrenmahl« (11,20 vgl. 11,23) ist eine feierliche Abendmahlzeit (11,25 *deipnēsai*), die die Heiligkeit der versammelten Gemeinde voraussetzt. Sie ist Ausdruck der Gemeinschaft mit dem ermordeten (11,26) und auferstandenen Christus und der Gemeinschaft untereinander als Leib (*sōma*) des Christus (10,16). Die Heiligkeit der Gemeinschaft und ihrer gemeinsamen Mahlzeit setzt selbstverständlich die Einhaltung der jüdischen Speisegebote, jedenfalls mindestens soweit sie für Noachiten/Menschen aus den Völkern gelten, voraus. Das betrifft vor allem Götteropferspeisen und Fleisch- und Blutgenuß. Außerdem ist die Heiligkeit von der Unverletztheit der Gemeinschaft (*koinonia*) abhängig: Götzendienst schließt Christuskommunion aus (10,21), und die Gemeinschaft untereinander schließt ein vorgezogenes Privatmahl (*idion deipnon*) am Versamm-

lungsort aus. Jede und jeder Beteiligte ist verpflichtet, heilig von profan zu unterscheiden (*diakrinein* 11,29.31; *dokimazein* 11,28). Wer die Heiligkeit verletzt, wird krank oder stirbt (11,30 vgl. 5,5; Apg 5,1-11). Die Teilnahme ist absolut freiwillig, wer die Heiligkeit nicht erfüllen kann, soll zu Hause essen 11,22.34. (Hier geht es nicht um Aufspaltung zwischen privat und öffentlich, sondern um die Heiligkeit der Gemeindeversammlung; anders Wire 1990; 1994.) Interessant ist, daß die Heiligkeit der Gemeinschaft auch soziale Gerechtigkeit untereinander abbildet und voraussetzt (11,22). Deshalb ist ein vorgezogenes Privatmahl in kleinerer Runde außerhalb der Eucharistie am Ort der Gemeinschaft eine Verletzung der Heiligkeit. Die Präsenz von Frauen bei diesen Mahlzeiten ist selbstverständlich (s. Lk 22,13ff; Quesnell). Es ist sogar vorstellbar, daß Frauengruppen ohne Anwesenheit von Männern die Eucharistie feiern wie jüdische Frauen das Passamahl und Proselytinnen den Sabbatgottesdienst (Apg 16,13 dazu Brooten 1982, Schottroff 1990, Richter Reimer). Eine besondere Rolle der Frauen beim Abendmahl durch Frauenverpflichtungen in der Küche ist für diese frühe Zeit des Christentums nicht anzunehmen (s. Schottroff 1994b, anders Wire 1990; 1994).

Die Notiz 11,18f verstehe ich im Zusammenhang mit 1,11. Die Gruppe um Chloë hat Paulus informiert und erhofft sich von ihm Unterstützung gegen diejenigen, die Rangunterschiede in der Gemeinde, in diesem Fall wohl ihre ökonomische Überlegenheit und ihren Wohlstand, beim Gemeindegemahl öffentlich manifestieren wollen. Das Gemeinschaftsmahl ist wie ein feierliches jüdisches Mahl mit einer Liturgie gestaltet. Diese Liturgie erhält ihr ganz eigenes Gepräge als Erinnerung an den Märtyrertod Jesu Christi. Der Brot- und Weinsegen vergegenwärtigt die Teilhabe an Leib und Blut des Märtyrers, dessen Tod dem Volk und allen Menschen Be-

freung von Unterdrückung bringen soll. Die Sühnetheologie (11,24.25) der christlichen Dogmen- und Auslegungsgeschichte neutestamentlicher Texte, zumal in der Verbindung mit dem Abendmahlsakrament, wird von feministischen Christinnen zu Recht scharf kritisiert (dazu s. in diesem Band Tamez zu Röm 3,21ff). Die gemeinsame Mahlzeit der Gemeinschaft ist Teil der Abendmahlsliturgie. Mahlzeit und Abendmahl sind in der späteren christlichen Tradition getrennt worden. Diese Trennung von Essen und Liturgie bzw. von Essen und Sakrament ist Ausdruck späterer Leibfeindlichkeit und insofern auch Frauenfeindlichkeit. Durch diese Trennung ging auch das historische Bewußtsein verloren, daß die Abendmahlsliturgie aus der Liturgie festlicher jüdischer Mahlzeiten erwachsen ist.

#### Die vielfältigen Gaben des göttlichen Geistes an Frauen und Männer (1 Kor 12-14)

Auch in diesem Abschnitt ist die Meinungsäußerung des Paulus zugleich eine reiche Quelle für die Praxis frühchristlicher Gemeinden. Alle Menschen, die Jesus als Messias und Kyrios anerkennen und getauft sind, werden von Gott mit göttlichem Geist begabt (12,13.3). In den Frauen und Männern wuchsen ungeahnte Kräfte und Fähigkeiten. Sie waren in der Lage, öffentlich zu singen, zu beten, die Schrift auszulegen, Auslegungen zu kritisieren, einander zu widersprechen und zu diskutieren. Die dynamische Kraft des Geistes machte sie fähig, Kranke zu heilen, vor Gericht keine Angst zu haben und Gottes Zukunft vor Augen zu sehen. Diese Begabungen waren vielfältig, wild, unerschöpflich – angetrieben vom Aufbruch, von der Gemeinschaft und der Nähe Gottes. Paulus verhandelt in diesen Kapiteln die Frage, wie zu verhindern ist, daß die Verschiedenheit der Begabungen dazu führt, daß Rangordnungen entstehen.

Paulus führt mehrfach Charismen in Listen auf (12,4-11.28-30; 14,26; Röm 12,3-8; auch in 13,1-3.8 sind Auflistungen erkennbar). Diese Listen sind ungeordnet, immer wieder anders zusammengestellt. Die Bezifferung in 12,28 (erstens, zweitens, drittens) mündet in eine ungeordnete Liste und ist nicht Ausdruck einer Rangordnung, weder für die Gemeinde noch für Paulus selbst. Trotzdem gibt es in der Gemeinde eine Jagd nach den »größeren« Charismen (12,31 *zēloute* lese ich als Indikativ).

In der korinthischen Gemeinde gibt es eine Fülle von Geistesgaben. Je nach Interesse und Situation werden mehrere Charismen von einer Person wahrgenommen. Besonders begehrt ist die Glossolie und ein Gottesdienstgeschehen wie in der Pfingstgeschichte (Apg 2,1-13; 10,44-48).

Paulus hält die Bevorzugung der Glossolie für gefährlich, weil die Verschiedenheit der Charismen dadurch verlorengehen und eine Hierarchie unter ihnen entstehen könnte.

Es läßt sich keine Abbildung der Asymmetrie der Geschlechter in der Bewertung oder Verteilung der Charismen erkennen. Weder wird Haus- und Versorgungsarbeit aus der Diakonie ausgegrenzt oder als minderes Charisma begriffen, noch gibt es Bereiche, die Frauen unzugänglich sind. Die von Paulus besonders bevorzugte Prophetie ist ebenso Sache der Frauen (11,5; zur Prophetie und zu den anderen Frauen »ämtern« s. Eisen 1996) wie die Glossolie, die ich in dem Beten der Frauen (zu 11,5 vgl. 14,14) enthalten sehe. Frauen sind Apostelinnen (s. Röm 16,7 zu 1 Kor 12,29) und Lehrerinnen (s. implizit 1 Tim 2,12, das sich auf gängige frühchristliche Praxis bezieht, zu 1 Kor 12,29). Ich sehe in 12,23 keine paulinische Konzeption von »Liebespatriarchalismus« (Beibehaltung gesellschaftlicher Asymmetrien – auch der Geschlechter, so Wire 1994, 182 unter Hinweis auf ihre und die traditionelle Auslegung von 7,17-24, die ich

allerdings grundlegend kritisiere, s.o.). *Timē*/Ehre enthält eine materielle/finanzielle Konnotation. Die Ehrung der Eltern (Ex 20,12; Dtn 5,16) wird im Judentum und frühen Christentum als Verpflichtung verstanden, die altgewordenen Eltern auch wirtschaftlich zu versorgen (s. Mk 7,10-12). Die Ehrung besteht also nicht nur in wohlfeilen Worten und Freundlichkeit im Umgang mit Menschen, die gesellschaftlich »niedere« Dienste tun. Vielmehr haben alle in den Gemeinden das gleiche Recht auf wirtschaftliches Überleben. Die gesellschaftliche Hierarchie wird durch Beteiligung aller am »SklavIn«sein (Mk 10,42-45 parr) und der harten körperlichen Arbeit (*kopian*; s. den Wortgebrauch in Röm 16) wirksam aufgebrochen.

Die *agapē* in Kapitel 13 wird von Paulus als übergreifende Praxis für alle Charismen gepriesen. Ihre Wertschätzung möchte er an die Stelle der Jagd nach der Glossolie setzen (13,1 neben 12,31). Das Kapitel 13 enthält zahlreiche Bezüge auf den literarischen Kontext. So ist es möglich, Konkretionen der Liebe aus dem Kontext zu gewinnen (bzw. aus dem Vergleich mit Röm 12,9-21). Die traditionelle Deutung versteht die *agapē*/Liebe als Selbstaufopferung und freiwilliges Mitleiden mit anderen und hat damit die feministische Kritik herausgefordert (Wire 1990; 1994). Ich beschränke mich auf die Sichtung derjenigen Wendungen, die die traditionelle Deutung auf Selbstaufopferung zu unterstützen scheinen: Die Liebe »sucht nicht das Ihre« (13,5); sie »erträgt alles« (13,7). In 10,24.33 ist eine Konkretion für ein Verhalten, das am Eigeninteresse orientiert ist, zu finden: Götteropferfleisch zu essen, wenn das eigene monotheistische Bewußtsein sagt, daß die Götter Nichtse sind. Liebe, die »nicht das Ihre sucht«, bedeutet also nach Paulus die Orientierung am fremden Bewußtsein, für das die Götter noch Macht haben (s.o. z.St.). Die Liebe, die »alles erträgt«, verweist zurück auf 9,12: Paulus verzichtet auf finanzielle

Unterstützung durch die Gemeinde und verdient sich seinen Lebensunterhalt durch Handarbeit, weil in den Gemeinden das Recht von WandermissionarInnen auf Unterhalt stark umstritten ist und leicht als bequeme Bereicherung auf Kosten anderer angesehen wird. Beide Konkretionen aus dem Kontext stützen die Deutung der Liebe auf Selbstaufopferung im Sinne patriarchaler Frauenerziehung nicht. Insgesamt ist es für eine Auslegung von 1 Kor 13 wichtig, die Wendungen nicht in einem allgemeinen Lobpreis der Liebe zu belassen, was sie im Text ja auch nicht sind, sondern sie aus dem literarischen und gesellschaftlichen Kontext konkret zu füllen.

#### Fälschung zum Zwecke unterdrückerischer Frauenpolitik (1 Kor 14,34-35)

Das für mich entscheidende Argument dafür, daß 1 Kor 14,34.35 nicht von Paulus stammt und erst nachträglich eingefügt wurde, hat Marlene Crüsemann (1996, 211) genannt: Ein Verbot des Redens der Frauen in der Öffentlichkeit hat keine jüdischen Parallelen, wohl aber solche bei griechisch-römischen Autoren. »Man zitiert als rabbinischen Beleg häufig t Meg 4,11, meist aber nur die zweite Hälfte: ›Man läßt eine Frau nicht kommen, um (aus der Tora) öffentlich vorzulesen.‹ Im prinzipiellen Vordersatz heißt es hingegen: ›Alle werden mit zu der Zahl der Sieben (die am Sabbat aus der Tora vorlesen) gerechnet, selbst ein unmündiger Knabe, selbst eine Frau.‹ Dies wirft ein Schlaglicht darauf, daß eine aktive Beteiligung von Frauen am Synagogengottesdienst nicht kategorisch ausgeschlossen werden kann, in Theorie und Praxis darum gestritten wird« (Crüsemann 1996, 211). Ein Beispiel für das Reden einer Frau in der Synagoge liegt in Lk 13,13 vor. Dieses Argument gegen die paulinische Verfasserschaft des Textes ist für mich deshalb überzeugend, weil sich Paulus durchgehend im Rahmen der zeit-

genössischen jüdischen Diskussion und Praxis bewegt. Seine Vorstellung vom Gottesdienst ist geprägt vom Synagogengottesdienst, an dem sich Frauen redend beteiligen. Hinzukommen die schon lange bekannten Argumente: Der Widerspruch zwischen 11,5 und dem Schweigebot ist manifest (anders Vander Stichele 1995); 14,34.35 haben in einem Teil der handschriftlichen Überlieferung eine andere Stellung im Text (nach 14,40). Mit dieser Argumentation ist auch die verbreitete antijudaistische Benutzung der Interpolationsthese (nicht von Paulus, aber typisch jüdisch frauenunterdrückend) widerlegt.

Der Text verbindet Frauenunterordnung (unter Hinweis auf das »Gesetz«, wohl Gen 3,16) mit dem absoluten Redeverbot in der Öffentlichkeit und der Inthronisierung des (Ehe-)Mannes als einzigem Lehrer der Frau und der Einschließung der Frauenaktivität ins Haus. Er ist als inhaltlich zusammengehörig mit 1 Tim 2,9-16 zu betrachten. Er wird wie die Pastoralbriefe Mitte des zweiten Jahrhunderts ins Corpus Paulinum eingefügt worden sein. Durch diese Zusätze wird die frauenpolitische Hermeneutik für Paulus insgesamt verändert. In dem konkreten Fall von 1 Kor 12-14 bedeutet das, daß alle mit Rede verbundenen Charismen den Frauen verboten sein sollen. Es ist die Frage, ob die Einordnung der Pastoralbriefe als »pseudepigraph« und von 1 Kor 14,34.35 als »Interpolation« nicht verdeckt, daß es sich hier um bewußte frauenpolitische Textmanipulationen handelt. Deshalb spreche ich von »Fälschung«.

#### Frauen und Auferstehung (1 Kor 15)

In 1 Kor 15 wird wenig von der Praxis und Gedankenwelt der korinthischen Gemeinde sichtbar. Der Schlüsselvers 15,11 benennt knapp eine Kritik an der Hoff-

nung auf die Auferstehung der Toten, die nicht zugleich Kritik an der Bedeutung der Auferstehung Christi ist (s. 15,3). Die vielen Versuche, die Position dieser Gruppe in der Gemeinde religionsgeschichtlich zu identifizieren, haben zu keinem schlüssigen Ergebnis geführt und sind zudem belastet von der hermeneutischen Konzeption, die Paulus in Auseinandersetzung mit »Gegnern« sieht. Das Kapitel ist also als Meinungsäußerung des Paulus zu lesen, und zwar des Apokalyptikers Paulus, der ein Glied in der Kette jüdischer Apokalyptiker ist (Sutter Rehmann 1995).

Der Text ist vollständig androzentrisch. Trotzdem soll er auf seine Bedeutung für die korinthischen Frauen befragt werden. Ein Hilfsmittel für diese Fragestellung sehe ich in zwei altkirchlichen Äußerungen zu Frauen und Auferstehung: Cyprian (de hab. virg. 22) zitiert Lk 20,34-36 mit Bezug auf »Jungfrauen«, d.h. ehefrei lebende Christinnen seiner Zeit. Das Zitat endet mit dem Stichwort »Kinder der Auferstehung«. Dann fährt er fort: »Was wir dereinst sein werden, das habt ihr schon angefangen zu sein. Ihr habt die Herrlichkeit der Auferstehung schon in dieser Welt inne, durch die Welt wandelt ihr, ohne doch von ihr befleckt zu werden«. Ich lese dieses Zitat nicht als isolierte Meinungsäußerung eines Kirchen»vaters«, sondern als Bündelung der frühchristlichen Sicht auf Ehefreiheit, wobei ich hier an den Unterschied der Deutung von *egkrateia* als sexuelle Askese oder als Ehefreiheit und Befreiung von Gewaltstrukturen der »Welt« erinnere (s.o. zu Kapitel 7). Diesem Zitat stelle ich einige Notizen der Theklaakten zur Seite. Die Predigt des Paulus wird dort »Wort Gottes von der Autonomie (so übersetze ich hier *egkrateia*) und der Auferstehung« genannt (5 vgl. 12.14). Auferstehung ist Verheißung für die Zukunft und zugleich Möglichkeit und Mysterium gegenwärtiger Existenz in der Welt. Wessen Leib Tempel Gottes ist (s.o. zu 6,19; und das gilt für Frauen und Männer und auch nicht nur für ehefrei

lebende), die und der erfährt schon, was es heißt, Engel Gottes zu werden (Cyprian a.a.O., vgl. Theklaakten 5; weitere Belege in den ApostellInnenakten; vgl. 1 Kor 6,14, wo die Lesart im Präsens zu beachten ist). Da die *egkrateia* von mehr Frauen als Männern gelebt wurde, gibt es einen spezifischen Zusammenhang von Frauenleben und Auferstehungserfahrung. Das mythische Szenario der apokalyptischen Auferstehungshoffnung ist nicht mit einem strengen Dualismus von Jetzt und Dann zu lesen. Die Auferstehungshoffnung verwandelt die Leiber jetzt und läßt sie jetzt Erfahrungen der Auferstehung machen (vgl. auch Röm 6,13). Die Auferstehungserfahrungen in der Gegenwart sind Erfahrungen der Leiber. Apokalyptische Auferstehungshoffnung ist aus sozialgeschichtlicher Sicht Hoffnung unterdrückter und bedrohter Männer, Frauen und Kinder, die sich auf Gottes richtende Gerechtigkeit verlassen in einer Welt, die sie von außen und von innen von Gott trennen und zerstören will. Auferstehung bedeutet – wie insgesamt apokalyptische Hoffnung – eine Qualifizierung der Gegenwart als Gegenwart in der Beziehung zu Gott, der Schöpfer und Richter ist.

In den Abschnitten 15,35-49; 20-22 wird von Paulus der Zusammenhang von Schöpfung und Auferstehung, alter und neuer Schöpfung ausgedrückt (obwohl er die Wörter alt-neu hier nicht benutzt, helfen sie zum Verständnis). Die (alte) Schöpfung enthält schon die Zukunft wie ein Saatkorn in sich (15,36-37). Die Schöpfung in ihrer überbordenden Vielfalt (15,39-41) kann unsere Augen die Auferstehungsleiber, die geistgewirkten Leiber (*sōma pneumatikon* 15,44) »durch einen Spiegel« (13,12) sehen lehren. Die Schöpfungsleiber in ihrer Vielfalt sind durchsichtig für die Auferstehungsleiber. Die Gegenwart ist bestimmt vom Tod (15,42-49.53-57). Dieser Tod ist primär nicht der physische Tod, sondern die allgegenwärtige widergöttliche Zerstörungsmacht (s.

besonders 15,26 »der letzte Feind«). Auferstehung ist Sieg über diesen Tod und seine Sklaventreiberei (15,55 das *kentron*, ein mit eisernen Stacheln besetzter Stab, dient zum Antreiben von SklavInnen). Der endzeitliche Kampf hat schon begonnen. An seinem Ende wird der Tod besiegt sein (15,23-28) und alle Herrschaft ein Ende haben, weil »Gott alles in allen« ist (15,28; zu 15,23-29 s. besonders Sutter-Rehmann 1995). Es führt an der Hoffnungskraft dieses Textes vorbei, die »alte« Schöpfung als Ort der Nichtigkeit und Vergänglichkeit zu begreifen. Sie ist Ort der Hoffnung, des Kampfes (s. nur 15,32) und des Schmekens der Zukunft Gottes. Die Entscheidung darüber, wie das Auferstehungskapitel zu deuten ist, fällt also auf der hermeneutischen Ebene: Wie verstehe ich die Apokalyptik? Meine Deutung des Kapitels basiert auf einem sozialgeschichtlichen Zugang zur Apokalyptik. Ich frage nach der Bedeutung der apokalyptischen Mythologie für die Menschen und nach ihrer Lebenssituation.

In 15,56 wird in einem kurzen Satz die Problematik angesprochen, die Paulus im → Römerbrief über viele Kapitel darlegt. Der Gedanke, daß das »Gesetz« der Sünde die Macht gibt, ist traditionell antijudaistisch ausgelegt worden: Christus ist das Ende des Gesetzes, weil das Gesetz, da Jüdinnen und Juden es erfüllen wollen, dazu führt, sich selbst das Heil beschaffen zu wollen und so gegen Gott zu rebellieren. Dieser antijudaistischen Deutungstradition des Paulus kann heute historisch begründet eine Alternative entgegengesetzt werden: Die Tora ist von Gott als Lebensmittel gegeben, aber in den Strukturen des Todes werden die Menschen unfähig, nach ihrer Weisung zu leben. Sie gibt der Sünde die Macht in die Hand, *weil sie nicht getan* wird (Schottroff 1990).

Kapitel 15 ist vollständig androzentrisch. Vermutlich ist auch die Erinnerung an die Frauen, die erste Zeuginnen der Auferstehung waren (Mk 16,18parr), dem Andro-

zentrismus zum Opfer gefallen (15,3-8; wieviel Frauen sind unter den 500 »Brüdern« 15,6?) oder gar der patriarchalen Konstruktion von Geschichte, für die Frauen unwichtig sind. Doch sehe ich den Apokalyptiker Paulus auf einer Ebene mit vielen Frauen und Männern, denen apokalyptische Mythen Hoffnung, Kraft und Erfahrungen der Auferstehung jetzt im Alltag ihres Lebens gegeben haben. Da Frauen sich in nachdrücklicher Weise auf die Auferstehungstradition bezogen haben, höre ich in den Worten des Paulus hier auch die Stimmen vieler Frauen.

### Literatur:

JOUETTE M. BASSLER, 1 Corinthians, in: WBC, London/Louisville 1992, 321-329 – DANIEL BOYARIN, Paul, the Law, and Jewish Women, paper delivered at Society for Biblical Literature meeting on November 19, 1995 at Philadelphia, PA – BERNADETTE J. BROOTEN, Darum lieferte Gott sie entehrenden Leidenschaften aus. Die weibliche Homoerotik bei Paulus, in: Monika Barz u.a. (Hg.), Hättest du gedacht, daß wir so viele sind? Lesbische Frauen in der Kirche, Stuttgart 1987, 113-138 – BERNADETTE J. BROOTEN, Love between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism, Chicago/London 1996 – SHAYE J. D. COHEN, Crossing the Boundary and Becoming a Jew, in: Harvard Theological Review 82 (1989) 13-33 – 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: Luise Schottroff; Marie-Theres Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leiden 1996, 199-223 – MARY ROSE D'ANGELO, Women Partners in the New Testament, in: Journal of Feminist Studies in Religion 6 (1990) 65-86 – UTE EISEN, Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien, Göttingen 1996 – LONE FATUM, Women, Symbolic Universe and Structures of Silence. Challenges and Possibilities in Androcentric Texts, in: Studia Theologica 43 (1989) 61-80 – IRENE FOULKES, Problemas pastorales en Corinto. Comentario exegetico-pastoral a 1 Corintios, San José, Costa Rica 1996 – JACOB JERVELL, Imago Dei. Gen 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis

und in den paulinischen Briefen, Göttingen 1960 – RENATE KIRCHHOFF, Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu *porne* und *porneia* in 1 Kor 6,12-20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten (SUNT 18), Göttingen 1994 – MARTIN LEUTZSCH, Apphia, Schwester!, in: Dorothee Sölle (Hg.), Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt, Gütersloh 1994, 76-82 – SHEILA MCGINN, *Exousian Echein epi tes Kephalas*: 1 Cor 11:10 and the Ecclesial Authority of Women, in: Listening. Journal of Religion and Culture 31,2 (1996) 91-104 – ELAINE PAGELS, Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien, Frankfurt/M. 1981 – QUENTIN QUESNELL, The Women at Luke's Supper, in: R. J. Cassidy/Ph. J. Scharper (eds.), Political Issues in Luke-Acts, New York 1983, 59-79 – IVONI RICHTER REIMER, Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese, Gütersloh 1992 – LUISE SCHOTTRUFF, Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium (WMANT 37), Neukirchen 1970 – DIES., Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990 – DIES., Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994 = 1994a – DIES., DienerInnen der Heiligen. Der Diakonat der Frauen im Neuen Testament, in: Gerhard K. Schäfer/Theodor Strohm (Hg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen, 2.Aufl. Heidelberg 1994, 222-242 = 1994b – DIES., Kreuz, Opfer und Auferstehung Christi. Geerdete Christologie im Neuen

Testament und in feministischer Spiritualität, in: Renate Jost/Eveline Valtink (Hg.), Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie, Gütersloh 1996, 102-123 – ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians, in: NTS 33 (1987) 386-403 – DIES., Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology, New York 1994 – ILSE VON STACH, Die Frauen von Korinth, in: Hochland 26/2 (1928) 141-163 – LUZIA SUTTER REHMANN, »Und ihr werdet ohne Sorge sein ...«. Gedanken zum Phänomen der Ehefreiheit im frühen Christentum, in: Dorothee Sölle (Hg.), Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt, Gütersloh 1994, 88-95 – DIES., »Geh, frage die Gebärende ...«. Feministisch-befreiungstheologische Untersuchungen zum Gebärmotiv in der Apokalyptik, Gütersloh 1995 – GERD THEISSEN, Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT Bd.19), 2.Aufl. Tübingen 1983 – CYNTHIA L. THOMPSON, Hairstyles, Head-coverings, and St. Paul. Portraits from Roman Corinth, in: Biblical Archaeologist (1988) 99-115 – PETER J. TOMSON, Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles, Assen/Maastricht/Minneapolis 1990 – CAROLINE VANDER STICHELE, Is Silence Golden? Paul and Women's Speech in Corinth, in: Louvain Studies 20 (1995) 241-253 – ANTOINETTE CLARK WIRE, The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric, Minneapolis 1990 – DIES., 1 Corinthians, in: Ssc II, New York 1994, 153-195.