

Luzia Sutter Rehmann

Die paulinischen Briefe in der feministischen Exegese - ein Überblick

When feminist scholars engage in scrutinizing the letters of Paul, one expects a critical re-evaluation of the history of their devastating effects on Christian women. But a survey of the last twenty years of feminist scholarly research in Pauline exegesis reveals unexpected dimensions. Apart from criticism of the apostle's androcentric language and some irrecoverably misogynistic sayings, the Pauline writings offer rich materials for a feminist reconstruction of early Christian history. This reconstructive work has become the starting point for a new reading of „Paul“ as a concept for interpretation in the German-speaking parts of Europe. The hermeneutical foundations for this project are provided by the feminist and critical discussion of the Auslegungsgeschichte, as well as by the questioning of conceptual dualism and the consistent critics of antijudaism. The controversial discussion of Galatians 3,28 by Brigitte Kahl and Elisabeth Schüssler Fiorenza demonstrates the explosive effect of this project to free „Paul“ from an hermeneutics of dominance.

1. Einführung

Gegenstand feministisch-historischer Theologie ist die Rekonstruktion der vergessenen Geschichte der Christinnen. Gerade die paulinischen Schriften haben sich dabei als reiche Quellen erwiesen. Dennoch hängt die Geschichte der Frauendiskriminierung im Christentum auch mit paulinischen Texten zusammen. Vor allem das paulinische Rede- und Schweigeverbot hat sich für Frauen verheerend ausgewirkt:

„Die Frauen sollen in den Versammlungen schweigen. Es ist ihnen nicht erlaubt zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt. Wenn sie etwas lernen wollen, sollen sie im Haus ihre eigenen Männer fragen. Es ist unanständig für eine Frau, in der Versammlung zu reden.“ 1.Korinther 14,34-35

Ein solcher Text stellt für kritisch-interessierte Bibelleserinnen und Theologinnen ein hermeneutisches Dilemma dar.¹ Hermeneutisch ist das Dilemma in dem Sinne, dass das Nachfragen, wie der Text entstanden ist, was mit „Versammlung“ gemeint sei und was „reden“ heisst, ob diese Anordnung ausschliesslich verheiratete Frauen betreffe und ob zölibatäre Theologinnen denkbar wären, wie denn dieser Text überhaupt Gültigkeit beanspruchen könne – dass solche Fragen von Frauen in der Ekklesia nicht gestellt werden dürfen. Damit stellt der Text eine Norm auf und schliesst zugleich jeden Widerspruch, ja schon jede Verständnisfrage von Frauen aus.

Dieser folgenreiche Ausschluss wurde in den zwanziger Jahren von der katholischen Schriftstellerin Ilse von Stach in ihrem Bühnenstück „Die Frauen von Korinth“² zur Sprache gebracht. Im Mittelpunkt ihres Stückes steht die christliche Predigerin Eleftheria. Sie verkündet, dass die Wahrheit frei mache und dass in der Gemeinde Christi nicht auf das Ansehen der Klasse oder des Geschlechts geachtet werde. Zoi, deren Namen „Leben“ bedeutet, eine Frau aus Sparta, lässt sich durch die Predigt der Eleftheria (Freiheit) gewinnen und möchte sich der jungen Gemeinde anschliessen, als ein Bote den 1.Korintherbrief bringt. Als Eleftheria vorlesen muss, dass die Frau dem Manne

nachgeordnet sei und zu schweigen habe, zieht sich Zoi, das Leben, aus der Gemeinde zurück und hinterlässt eine verzweifelte Eleftheria.

Die Wirkungsgeschichte des Schweigegebotes lässt sich nicht ungeschehen machen. Ihre Aufarbeitung bedingt aber einen herrschaftsfreien Raum, in dem ein lebendiger Diskurs darüber geführt werden kann, wie die paulinischen Schriften, inkl. dem Redeverbot, verstanden werden können.

Ich gehe als feministische Befreiungstheologin davon aus, dass die Art der Lektüre, die Lesepraxis selbst befreiend oder unterdrückerisch sein kann, unabhängig davon, ob der Text frauenfreundlich oder – feindlich ist³. Wir sind also nicht darauf angewiesen, absolut befreiende Inhalte zu finden, sondern können das *gemeinsame Lesen* als befreiende, kritische und bereichernde Praxis gestalten. Es ist m.E. nicht länger die Frage, ob die biblischen, resp. die paulinischen Texte völlig patriarchal sind oder nicht, sondern die Frage ist, was wir beim Auslegen dieser Texte lernen können. Nach welchem Muster lesen wir diese Texte? Wiederholen wir patriarchale Dualismen, Mythen und Perspektiven?

Doch es gibt *unrettbar frauenfeindliche* Stellen im Kanon, die, unabhängig davon, wie sie gelesen werden, immer wieder an einem frauenfeindlichen Muster weiterschreiben. Zu diesen Stellen gehört neben dem Schweigegebot in 1.Korinther 14,35 auch das Verhüllungsgebot der Prophetinnen in 1.Korinther 11,2-16, mit dem Paulus eine Geschlechterhierarchie aufrecht erhalten will, und sicher auch 1.Timotheus 2,8-15 (Frauen werden gerettet durch das Kindergebären). Die Wirkungsgeschichte solcher Stellen kann auch durch eine befreiende Lesepraxis nicht aus dem Raum geschafft werden.

Aber auch die Frage der Echtheit oder Unechtheit⁴ dieser Stellen vermag an sich wenig. Paulus mag dadurch entlastet werden, aber nicht der Kanon. Auch wenn 1.Timotheus nicht in das Corpus Paulinum gehört, steht dieser Brief im Kanon. Die Echtheit des Schweigegebots 1Korinther 14,34f ist wissenschaftlich umstritten – doch wird dies bei einer Lektüre des Briefes nicht ersichtlich.⁵

Daher wird zu Recht diskutiert, ob z.B. 1Korinther 14,34-35 in Bibelübersetzungen mit einer Kommentierung versehen werden sollte, und auch in Gottesdiensten nur kommentiert zu lesen wäre, damit nicht aufs Neue frauenverachtende Vorstellungen transportiert werden⁶. Eine andere Möglichkeit ist das Mitlesen von apokryphen Schriften (wie die Thekla-Akten), die das Paulusbild und das Frauenbild des frühen Christentums, obwohl aus einer späteren Zeit, zu erweitern vermögen⁷.

2. Gegenstand und Methode feministischer paulinischer Exegese

1. Zur Feministischen Bibelwissenschaft:

Feministisch ist auch heute noch ein Reizwort, dem das Vorurteil in Form von Ideologieverdacht anhaftet. „Feministisch“ wurde als politischer Kampfbegriff von der neuen Frauenbewegung eingeführt, um ihre Option für die Würde und die Rechte der Frauen als Subjekte politischen Handelns, wie auch wissenschaftlicher Forschung und Lehre, deutlich zu machen. Andererseits ist „feministisch“ ein wenig differenzierter Begriff, der alle Versuche, Frauen als Subjekte im Alltag deutlich zu machen, umfasst.

Mit seinen historischen Anfängen teilt der Begriff „feministische Bibelwissenschaft“ seine Option für Frauen als gleichberechtigte Subjekte der Forschung und sein Interesse für die Lebenswirklichkeiten der Frauen in der Geschichte und der Bibel. Dafür brachte sie ein differenziertes Instrumentarium, was Hermeneutik und Methodenpluralismus⁸ betrifft, hervor.

2. Option für die (vergessene) Frauengeschichte:

Bernadette Brooten⁹ hat deutlich gemacht, welche fundamentale Veränderung im Bezug auf die christliche Frauengeschichte erfolgt, wenn nicht mehr nach der Rolle der Frau im weiterhin androzentrisch gedachten Christentum gefragt wird, und Frauen nicht einfach als Teil der sozialen Welt des Neuen Testaments abgehandelt werden, ohne sie als zentrale Partnerinnen in der Verkündigung und in der Mitgestaltung der vorliegenden Schriften zu verstehen. Oder wie es Elizabeth Castelli¹⁰ formulierte: Wenn die Frau nicht länger nur der soziale und kulturelle Hintergrund des theologischen Zentrums abgeben soll, dann ist eine Veränderung in der historischen Methode und ein Überdenken der Theologie gefordert.

Seit den achtziger Jahren hat eine intensive feministische Re-Lektüre des paulinischen Corpus begonnen. Die Wahrnehmung der Mitarbeiterinnen des Paulus und das Hörbarmachen der Stimmen von seinen „Gegnerinnen“ ermöglichte es, einen Beitrag zur Rekonstruktion der frühchristlichen Frauengeschichte zu leisten. L.Schottroff¹¹ fasst die Erkenntnisse dieser Forschung in 6 Punkten zusammen:

1. in den paulinischen Briefen wird deutlich, dass Frauen Leitungspositionen in den Gemeinden innehatten (Römer 16,2f);
2. dass ihre Arbeitskraft einen entscheidenden Beitrag für die Ausbreitung des Evangeliums bedeutete (Römer 16,1-12 wo neun Frauen neben 17 Männern genannt werden),
3. dass Paulus Frauen in dieser Arbeit mit sich selber als gleichrangig würdigt (Philipper 4,2: Äusserungen zu Syntyche und Evodia; aber auch zu Priska, Junia und Phoebe (Römer 16,1-12) Benutzung der Wörter *synergos* und *kopian*.)
4. dass er auch Unterordnung unter Frauen kennt (Römer 16,16: „ordnet euch jedem, der mitarbeitet und sich anstrengt unter“),
5. dass es für ihn noch keine geschlechtsspezifische Gemeindegemeinschaft gibt,
6. dass Paulus selbst sich gar nicht in der Rolle des wichtigsten Apostels und Missionar sieht.

Aus diesen Erkenntnissen werden mittlerweile auch theologische Folgerungen gezogen. Bevor ich mich der feministischen Neulektüre des Konzepts „Paulus“ zuwende, möchte ich drei verschiedene Ansätze feministischer Paulusexegese skizzieren, die alle an diesem Neuentwurf beteiligt sind.

3. Verschiedene Ansätze feministischer Paulusexegese

1. Der feministische hermeneutische Verdacht wurde von Elisabeth Schüssler Fiorenza (1983)¹² formuliert und erwies sich als fruchtbringendes Instrument der Patriarchatskritik, resp. für die Aufarbeitung der androzentrischen Sprache biblischer Texte. E.Schüssler Fiorenza hat damit darauf aufmerksam gemacht, dass neutestamentliche Texte Frauen nur direkt erwähnen, wenn sie aussergewöhnlich waren oder ihr Verhalten problematisiert werden soll. Frauen werden normalerweise in

androzentrischer Sprache nicht genannt, erwähnt werden sie nur in Ausnahmefällen. Hier führt Schüssler Fiorenza ihre feministische Hermeneutik des Verdachts ein. Damit gelingt es, Frauen in einer androzentrischen Sprache sichtbar zu machen und dadurch das herrschende Geschichtsbild zu verändern (wie es B. Broten verlangt hat). Zudem werden androzentrische Texte als ideologische Äußerungen kritisiert, die patriarchale Bedingungen teils widerspiegeln, teils aber erst herstellen wollen. So betont E. Schüssler Fiorenza (1999), dass es der feministischen Exegese darum gehe, „ob der Text als befreiend eingestuft werden kann oder als patriarchale Ideologie entlarvt werden muss“¹³. Sie versteht Exegese also vor allem als Ideologiekritik, die nicht versuchen soll, Paulus hermeneutisch zu rechtfertigen oder ihn zu verteufeln.

Diesem Ansatz hat die dänische Neutestamentlerin Lone Fatum (1994)¹⁴ widersprochen. Sie verlangt von Frauen die Preisgabe der christlichen Wurzeln, statt sie retten zu wollen. Sie zieht eine konsequente Dekonstruktion einer Rekonstruktion vor. Das Fehlen von Frauenstimmen könne nur beklagt und kritisiert werden, doch gebe es keine wissenschaftliche Möglichkeit, diese Frauenstimmen aus den Textzeugen herauszuarbeiten. Sie befürchtet eine Preisgabe des wissenschaftlichen Ethos wie auch der feministisch-kritischen Distanz.

Dagegen ist Anne Wire`s vorgelegte rhetorische Analyse des 1Korinther¹⁵ als Versuch zu lesen, die zum Schweigen gebrachten Stimmen wieder zur Sprache zu bringen. Sie unterscheidet zwischen der Hauptstimme des Autors, der mit seinem Schreiben andere Stimmen überzeugen wollte, und den Stimmen auf der Unterseite des Textes. Diese undeutlich überlieferten Stimmen hinter der Autorstimme versucht sie, hörbar zu machen.

2. Neben dieser literarkritischen feminist. Intention hebt sich der betont befreiungstheologische Ansatz ab, wie ihn z.B. Elsa Tamez formuliert. Sie nennt in ihrem Kommentar zum Römerbrief¹⁶ die konkrete Erfahrung als Schlüssel zum Verständnis. Nur im sozio-ökonomischen, kulturellen und religiösen Kontext des 1. Jahrhunderts lassen sich die Aussagen des Paulus verstehen. Im Gegensatz zum erstgenannten Ansatz legt Elsa Tamez nicht so sehr Gewicht auf den Androzentrismus der paulinischen Sprache. Ihrem kontextuellen Ansatz folgend, liest sie aber genderspezifisch, indem sie fragt, was z.B. die Thematik des Ausschlusses im Röm für Frauen und für Männer bedeutet hatte und heute bedeutet. Eine kontextlose Rechtfertigungslehre unterscheidet zu wenig zwischen Tätern/Täterinnen und Opfern. Es gelte, nicht von Schuld oder Sünde des Menschen zu sprechen, sondern zu fragen, was Schuld/Sünde für Frauen und Männer in ihren eigenen Lebens-Kontexten bedeutet. So arbeitet feministische befreiungstheologische Exegese mit an einer Perspektivenklärung (wer spricht? In wessen Interesse?) und kritisiert eine individualisierte und überzeitliche Anthropologie. Diese Anthropologie sei historisch in der Moderne einzuordnen und eigne sich nicht als Interpretationsrahmen für die paulinischen Texte¹⁷.

3. Als dritten Ansatz hat sich in der paulinischen Exegese der feministisch-sozialgeschichtlich orientierte herauskristallisiert, der vor allem im deutschsprachigen Raum vertreten wird. Luise Schottroff nennt die sozialgeschichtliche Fragestellung *das* Instrument, um über die „Unterseite“ der Geschichte, die Alltagswirklichkeit von Frauen und Männern, Informationen zu erhalten. Seit der Antijudaismusdebatte in den Achtziger Jahren wird zudem auch versucht, die Erträge aus dem christlich-jüdischen

Dialog, aus dem befreiungstheologischen Diskurs und der Frauenbewegung konzeptuell zusammenzuführen.

Die drei Ansätze lassen sich nicht als abgegrenzte Schulen fassen, sondern unterhalten vielseitige Beziehungen untereinander. Sie gehen von der Erkenntnis aus, dass die Frauengeschichte durch die androzentrische Sprache und Geschichtsschreibung verdeckt wurde, und dass zwischen historischem Text und dessen Auslegungsgeschichte (Übersetzung, Überlieferung, Kommentierung) zu unterscheiden ist. Allen Ansätzen ist gemeinsam, dass sie den gesellschaftlichen Kontext der paulinischen Schriften und denjenigen der modernen Interpretation zu berücksichtigen suchen. Die drei Ansätze lassen sich aber durch die unterschiedliche Akzentuierung ihres methodischen Verdachts und ihrer Kontextualisierung differenzieren.

Schon aus dieser Skizzierung der drei Akzentuierungen feministischer Exegese wird ein Methodenpluralismus erkennbar. Methodenpluralismus heisst, es gibt nicht eine feministische Methode – etwa im Gegensatz zu zahlreichen nicht-feministischen Methoden. Allein in den drei genannten Kommentarwerken kommen völlig unterschiedliche Methoden zum Zug. Dabei wird aber auch die Notwendigkeit sichtbar, jede exegetische Methode auf ihrem eigenen Feld zu kritisieren, d.h. auf den ihr innewohnenden Androzentrismus zu durchleuchten.

4. „Paulus“ als Konzept

1. Arbeit an den Auslegungsmustern:

Im deutschen Sprachraum zeichnet sich zur Zeit ein eigenständiger Diskurs ab, in dem die feministische Neulektüre der paulinischen Briefe zu einem Neuentwurf des Paulus als Konzept führt. Die Diskussion von Androzentrismen in der Theologie des Paulus und der Versuch, die Gegnerinnen des Paulus zur Sprache zu bringen, orientieren sich letztlich an dem Paulus-Bild der herrschenden exegetischen Traditionen - wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen.

Hingegen lässt sich in der deutschsprachigen feministischen Paulus-Exegese das Projekt erkennen, die androzentrische Auslegungstradition grundsätzlich als Engführung zu kritisieren und nach Neuentwürfen zu suchen. Damit werden die Auslegungsmuster der herrschenden Exegese konzeptuell erfasst und kritisiert.

Können wir uns einen Paulus vorstellen, der noch nicht im Gegensatz von Juden und Christen denkt, sondern von Juden und Heiden? Einen Paulus, der auf der jüdischen Verliererseite gegen die repressiven Strukturen des römischen Imperiums kämpft? Einen Paulus, der in intensiver Auseinandersetzung mit jüdischen Gemeinden, Frauen und Männern stand, sich bewegte und bewegen liess? Eine Neulektüre des historischen Paulus zeichnet sich da ab, wo Oppositionen und Hierarchien, die „Paulus“ konfiguriert haben, aufgebrochen und transformiert werden.¹⁸ Als Instrumente für diese Arbeit erweisen sich die *Patriarchatskritik*, zusammen mit der Problematisierung der androzentrischen Sprache, sowie die *Antijudaismuskritik* an der christlichen Auslegung.

2. Paulus als Glied in einer Kette:

Je mehr Bruchstücke von *vergessener Frauengeschichte* zutage gefördert wurden, desto mehr wurden auch „Bibelauslegungskonventionen“¹⁹ infrage gestellt. Nicht die Einzelperson Paulus – sondern Paulus und die engagierten Gemeinden haben uns prägende Zeugnisse hinterlassen. *Die Gemeinden* sind die entscheidenden Trägerinnen der frühchristlichen Geschichte. Briefe sind ihrer Intention nach dialoghaft aufgebaut,

nicht in sich geschlossene Abhandlungen, sondern Reden vor einem bestimmten Publikum. Sie sind adressiert an Empfänger und Empfängerinnen, enthalten Fragen aus den Gemeinden und gehen auf Situationen ein. Sie lassen mehrere Autoren zu, werden überbracht und vorgetragen.

Der Philemonbrief enthält z.B. eine Frau als Adressatin (Apphia).

Im Römerbrief wird der Brief von Phoebe überbracht.

Chloe brachte Informationen aus Korinth.

Die Briefe machen sich selbst als Autorenkollektive erkennbar²⁰.

Elsa Tamez nennt Paulus daher einen „Autor im Plural“, der als „kollektives Subjekt“ Bezüge seiner Umwelt erkennen lässt. Das Konzept „Paulus und seine Mitarbeiter“ wird durch feminist. Bibelwissenschaftlerinnen nicht einfach zu „Paulus und seine MitarbeiterInnen“, sondern vielmehr zu einem „die paulinische Stimme und die Vielstimmigkeit der Gemeinden“, womit das *Beziehungsgeflecht* seine historische und theologische Bedeutung erhält. Die Bedeutung des Paulus bestehe somit darin, *Glied in einer Kette* zu sein, die durch ihn zum Vorschein kommt.

Während Ann Wire mit ihrer rhetorischen Analyse die Bedeutung der korinthischen Prophetinnen herausgestrichen hat, ist es ihr nicht gelungen, das traditionelle Muster „Paulus und seine Gegner“ zu transformieren. Wohl hat sie aufgezeigt, dass Paulus in Argumentationsnöten steht, manchmal massiv emotional unter Druck setzt, um rhetorische Punkte zu machen – dass er, verkürzt gesagt, nicht unter der Voraussetzung erscheint, immer Recht zu haben, sondern als jemand, der immer Recht haben will. Damit kehrt sie die herkömmlichen Vorzeichen um: nicht Paulus hat Recht gegenüber den enthusiastischen, emanzipierten Weibern in Korinth, sondern die korinthischen Frauengruppen/Prophetinnen setzen sich zurecht gegen einen konservativen, kontrollierenden, ja unterdrückenden Paulus zur Wehr.

Um aus dieser Herrschaftshermeneutik auszubrechen – ungeachtet dessen, wer jetzt gegenüber wem Recht hat – gilt es das Kaleidoskop der Briefliteratur in seiner Vielfarbigkeit wahrzunehmen. Paulus nannte sich weder Papst noch Professor, sondern Apostel, Sklave, Mutter (Galater 4,19), jüdisch und Messiasgläubig. Er argumentierte vorsichtig, provozierend, verletzlich, bedrängt, aber er ist nie isoliert von den ihn umgebenden Menschen wahrzunehmen. Paulus lässt unterschiedliche Meinungen durchschimmern, er zeigt sich in Konflikte verwoben. Er lässt erkennen, dass seine Autorität nicht unangefochten ist. Paulus ist nicht ohne diese Konflikte, Selbstwidersprüche, Brüche wahrzunehmen – er zeigt sich nur inmitten von sich bewegenden Frauen und Männern, die ihn überschatten, provozieren, lehren, begeistern.

3. Antijudaismus-Kritik:

Die konsequente *Antijudaismus-Kritik* in der deutschsprachigen feministischen Paulusexegese besteht darauf, die Bedeutung der Gemeinde als Ort gemeinschaftlicher Praxis und als Diskussionszusammenhang nicht aus dem jüdischen Kontext zu isolieren. D.h. es wäre verfehlt, eine egalitäre Praxis in den paulinischen Gemeinden zu finden und diese dann aus dem jüdischen Raum auszugrenzen, als frühchristlich zu vereinnahmen und sogar gegen speziell frauenfeindliche jüdische Strukturen abgrenzen zu wollen. Antijudaistische Argumentationen sind dann festzustellen, wenn das Nicht-Jüdische zur Grundlage der christlichen Identität stilisiert wird. Gerade Antithetische Gegenüberstellungen und Schuldzuweisungen sind Ausdruck davon²¹. Hier erweist es sich als unbedingt notwendig, die frühchristliche Frauengeschichte zusammen mit der

jüdischen Frauengeschichte aufzuarbeiten. Dass auch diese gegen ihr Verschleiern und Vergessen anzukämpfen hat, verbindet nicht nur, sondern erschwert die Ausgangslage. Die Arbeit jüdischer Feministinnen ist daher auch für die neutestamentliche Exegese von grosser Bedeutung, da sie in der Lage ist, auf blinde Flecken in der jüdischen Geschichtsschreibung hinzuweisen, resp. zu zeigen, wie jüdische Literatur weder antijudaistisch noch androzentrisch gelesen werden kann.

Die Antijudaismusdebatte in der deutschsprachigen feministischen Exegese der Achtzigerjahre ist zu lesen als Konfrontation mit der europäischen Geschichte und Tradition, ein Zusammenstoss, der zu einer Verwurzelung, einer Kontextualisierung als deutschsprachige feministische Theologie führte. Die feminist. Hermeneutik des Verdachts erfuhr seither eine Erweiterung um den Antijudaismusverdacht. Für die Exegese der paulinischen Schriften bedeutet diese Erweiterung z.B. ein Überdenken des Gegensatzes Evangelium-Gesetz, oder wie L.Schottroff es formulierte: Das „Konzept gesetzesfreies Heidenchristentum“ wird als antijudaistisch und frauendiskriminierend kritisiert²². Dabei untersucht Schottroff in der Auslegungsgeschichte, welche Rolle den Frauen in dem Konzept gesetzesfreies Heidenchristentum zugewiesen wird. Sie stellt fest, dass jüdische Frauen von den Auslegern vor allem als vorgebliche Opfer der jüdischen Gesetzesreligion wahrgenommen werden. Daher erscheint dann eine Ablösung vom jüdischen Gesetz durch das gesetzesfreie Evangelium als eine Befreiung. Ebenso wird die Befreiung von der *Beschneidung* auch für Frauen als bedeutsam interpretiert: nun gälten sie nicht mehr als die unbeschnittenen Mitglieder, sondern würden zu vollwertigen Mitgliedern neben den nun auch unbeschnittenen Männern.

Hier ist nicht der Raum, das Konzept „gesetzesfreies Heidenchristentum“ ausführlich darzustellen oder zu kritisieren. Ich möchte aber mit dieser Problemskizze zeigen, wohin die feministische und antijudaismuskritische Exegese der paulinischen Briefe führt: Sie zeigt, dass auf der exegetischen Landkarte noch *terra incognita* Vermerke einzutragen sind und spornt m.E. auch an, auszuziehen und Expeditionsreisen in diese Felder zu unternehmen.

4. Gleichheit und Differenz - Eine Kontroverse

Der Versuch, Paulus neu zu entwerfen, führt heute zu einer Kritik aus dem US-amerikanischen Kontext. Eine derartige Paulus-Lektüre sei ein hilfloser Rettungsversuch, die befreiende Stimme des Paulus zu retten – also im Grunde Apologetik.²³ Hier spannt sich eine Kontroverse auf, die im Zusammenhang der unterschiedlichen Kontexte und methodischen Ansätze zu lesen ist. Sie lässt sich anhand der Interpretation von Galater 3,28 aufzeigen.

„Hier ist nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr männlich und weiblich, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ Galater 3,28

Brigitte Kahl²⁴ nennt den Galater die phallogozentrischste Schrift des Neuen Testaments. Die deutlich männliche Körpersprache des Briefes (Vorhaut, Beschneidung, Sperma, Kastration), wie das ausgeführte Konzept der Fortpflanzung bilden nach Kahl eine semantische Kohärenz. Sie liest die Diskussion um die Beschneidung im Galater daher nicht als (geschlechtsneutraler) theologischer Streit um Gesetzesfreiheit, sondern

verortet sie in einer Maskulinitätsdebatte, in einem Ringen darum, was Identität für Männer heisst, die neu zur Messias Jesus gläubigen Gemeinschaft stossen. Sie fragt, wie denn dieser für feministische Theologie sehr bedeutsamen Satz, der Gleichheit aller Glieder in Christus Jesus postuliert, in diesem überaus männlichen Brief zu verstehen sei.

Methodisch geht sie so vor, dass sie nach der Verankerung der drei Paar-Dimensionen (Jude - Grieche/ Sklave – Freier/ männlich – weiblich) in der textuellen und theologischen Gesamtstruktur des Briefes fragt. Dabei wird nach Kahl deutlich, dass Galater 3,28 nicht als *magna Charta* der Frauenemanzipation zu verstehen sei – dies wäre im Gesamtduktus des Briefes eine einsame Behauptung – sondern zeigt, wie die galatischen Männer durch ihre Konversion aufgefordert wurden, Privilegien und identitätssichernde Symbole aufzugeben. Dies ist erst einmal und vor allem als männlicher Diskurs zu verstehen – als Streit um Privilegien der einen Männer gegenüber den anderen, als Problematisierung von Identitätsaufbau der einen durch Abgrenzung von den anderen. Nur indirekt lässt sich daraus auf zwischengeschlechtliche Verhältnisse schliessen. Für Kahl ist die „Geschlechterkonfusion“ der Männer, die in ihrer Männlichkeit stark verunsichert erscheinen, ein spannendes Indiz für die befreiende Kraft des von Paulus getragenen Evangeliums.²⁵

E.Schüssler Fiorenza hingegen liest Galater 3,28 gegen den Strich paulinischer Theologie. D.h. sie sieht in Galater 3,28 eine vorpaulinische Taufformel, die Ausdruck einer egalitären jüdischen Bewegung sei. Paulus nehme diese Taufformel, ihre Sprache und Sicht auf, versuche diese egalitäre Bewegung aber zu korrigieren und zu kontrollieren. Damit hält sie an dem konservativen Paulusbild der herrschenden Exegese fest und lässt sich nicht auf den Versuch ein, Paulus anders zu denken. Sie geht davon aus, dass Paulus Herrschaft und Kontrolle ausüben wollte. Ihr Einwand richtet sich daher gegen einen Paulus, der Frauen aus der frühchristlichen Theologie und aus Leitungsfunktionen zurückrufen wollte – womit sie eine Linie zu dem frauenunterdrückenden Muster der deuteropaulinischen Haustafeln zieht, die sich aber im Gesamtduktus des Galater nicht verorten lässt.

Die vor-paulinische Taufformel, die in egalitärer jüdischer Bewegung entstanden sei, verbindet Schüssler Fiorenza mit Gestalten wie Barnabas, Apollos, der Syrophönizierin und verortet sie im Kontext der antiochenischen Theologie. Sie gibt allerdings zu, dass diese Theologie in ein historisches Dunkel gehüllt bleibe. Paulinische Rhetorik und Theologie sei aber auf diesem Wurzelboden gewachsen, beziehe sich auf diese Symbolwelt, aber widerspreche ihr. Die Taufformel liest sie somit als Erinnerung und als Zeichen, dass Frauen - wie auch SklavInnen - in der Ekklesia alle Leitungsfunktionen ausüben konnten, da die patriarchale Vorordnung des Mannes – ausgedrückt im dritten Glied der Formel – nicht mehr aufrechterhalten werde. Paulus versuche unmissverständlich diese egalitäre Praxis zurückzuschrauben. In Christus gelte die patriarchale Ehe nicht mehr, diese Art von Ehe sei nicht mehr konstitutiv für den neuen Bund.

Es ist m.E. nicht einsichtig, warum Paulus plötzlich Aussagen über die christliche Ehe machen sollte, wo es doch im Galater um Beschneidung und Identität von Männern und nicht um Ehe und Ehehalacha (wie z.B. in 1.Korinther 7) geht. Schüssler Fiorenza geht vom Schema aus „gute egalitäre Bewegung im historischen Dunkel“ versus

„frauenkontrollierender und hierarchiefreundlicher Paulus“. Die traditionsgeschichtliche Einordnung von Vers 28 in eine vor-paulinische Gemeindefradition muss aber nicht innerhalb einer Herrschaftshermeneutik verstanden werden. Hat Paulus diese Formel hier aufgenommen, um gegen eine egalitäre Praxis zu argumentieren? Oder hat er diese Formel aufgenommen, weil er damit innerhalb einer Debatte um männliche Identität gegen eine Sicherung der Identitätsgrenzen argumentieren konnte? Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass Paulus gegenüber Frauen an anderen Orten Druck ausübte. Aber exegetisch ist es problematisch, mit einem historischen Dunkel als Folie zu operieren. Das Dunkel, das die antiochenische frühchristliche (vor-paulinische) Theologie umgibt, zieht Schüssler Fiorenza einer Einbettung der paulinischen Argumentation in einen innerjüdischen Diskurs über Beschneidung unter Männern vor. Auch ihre Interpretation der Aufhebung der patriarchalen Ehe wirkt eher dunkel und entbehrt einer Aufarbeitung der jüdischen Ehegesetze.

Der methodische Ausgangspunkt der nordamerikanischen Exegetinnen, die nach Gegenstimmen im Corpus Paulinum suchen, geht von der Annahme aus, dass die Stimmen der „Gegnerinnen“ des Paulus (die Unterseite des Textes), so wie die vor-paulinischen Traditionsstücke das Paulusbild der herrschenden Exegese korrigieren. Sie fragen literar- und traditionskritisch nach Brüchen und Unstimmigkeiten im paulinischen Text. Die von der herkömmlichen Exegese bereitgestellte Herrschaftshermeneutik (Paulus argumentierte gegen EnthusiastInnen, IrrlehrerInnen, Judaisten etc.) wird dabei nicht kritisiert und nicht verlassen. Innerhalb dieser Hermeneutik wird lediglich der Standpunkt gewechselt. So berechtigt dieser Ansatz sein kann, birgt das Suchen nach punktuellen Widersprüchen die Gefahr, den Gesamtduktus aus dem Auge zu verlieren. Dieser besteht einerseits auf textlicher und theologischer Ebene, andererseits umfasst er auch die innerjüdischen Diskussionen zur Zeit des Pharisäers Paulus. Die jüdische Situation zum Beispiel bezüglich Beschneidungsdebatte oder Ehegesetze für eine Interpretation auf- und einzuarbeiten, kann die Gesprächs- und Gemeindefituation des Briefes wesentlich erhellen.

¹ Darauf weist schon Marlene Crüsemann hin in „Unrettbar frauenfeindlich. Der Kampf um das Wort von Frauen in 1Kor 14, (33b) 34-35 im Spiegel antijudaistischer Elemente der Auslegung.“ In: L.Schottroff und M.Th. Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus. Leiden, New York, Köln 1996 (199-223), 200.

² Stach, Ilse von, Die Frauen von Korinth, in: Hochland 26/2 (1928/9), 141-163 (und als Buch: Breslau 1929).

³ Vgl. dazu L.Sutter Rehmann, Vom Mut, genau hinzusehen. Feministisch-befreiungstheologische Interpretationen zur Apokalypik. Luzern 1998.

⁴ Damit ist die Frage gemeint, ob dies ein echter Paulusbrief, ein Wort aus seiner Hand ist oder ob eine andere Person im Namen des Paulus geschrieben hat.

⁵ Auch in der feministischen Exegese wird es als echtes Pauluswort verhandelt, so z.B. von Anne Wire (The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric, Minneapolis 1990), die damit ein konservatives Paulusbild zementiert sieht. Andererseits bewertet Marlene Crüsemann 1Kor 14,34-35 als Interpolation. Sie macht dafür auch textkritische Gründe geltend und versteht es am ehesten als eine Randglosse. Das heißt sie weist auf textkritische Ungereimtheiten hin, die 1Kor 14,34-35 als Einwurf einer fremden Hand erkenntlich machen, die die korinthischen Prophetinnen exemplarisch für andere Christinnen zurückbinden wollte (s.o.Anm. 1).

-
- ⁶ Im Schlussdokument der 4. Vollversammlung der Katholischen Bibelföderation in Bogotá (1990) wird gefordert: „Biblische Texte, die frauenfeindlich sind oder in einer sehr sexistischen oder patriarchalischen Auslegungstradition stehen, sollten nur mit einem kritischen Kommentar verkündigt werden“ (21).
- ⁷ Vgl. dazu Beate Wehn, „Selig sind die Körper der Jungfrauen“ – Überlegungen zum Paulusbild der Thekla-Akten. In: Claudia Janssen, Luise Schottroff, Beate Wehn, Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre. Gütersloh 2001 (182-198).
- ⁸ Vgl. dazu den Beitrag von M.Th.Wacker in: Von der Wurzel getragen (s. Anm. 1), 247-269.
- ⁹ Bernadette Brooten, Frühchristliche Frauen und ihr kultureller Kontext. Überlegungen zur Methode historischer Rekonstruktion. In: Einwüfe 2/1985, 62-93.
- ¹⁰ Elizabeth Castelli, Romans. In: Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), Searching the Scriptures. A Feminist Commentary. Vol. 2. New York 1994 (272-300), 276-277.
- ¹¹ Luise Schottroff, „Wie berechtigt ist die feministische Kritik an Paulus?“ in: Einwüfe 2/1985 (94-111), 95.
- ¹² E.Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge. München 1988 (engl. Originalausgabe 1983), 71ff.
- ¹³ E.Schüssler Fiorenza, Gleichheit und Differenz. Gal 3,28 im Brennpunkt feministischer Hermeneutik, in: Berliner Theologische Zeitschrift 16/ 1999, 212-231.
- ¹⁴ Lone Fatum, 1Thessalonians. In: E.Schüssler Fiorenza (ed.), Searching the Scriptures, Anm. 10, 250-262.
- ¹⁵ Siehe Anm. 5.
- ¹⁶ Elsa Tamez, Der Brief an die Gemeinde in Rom. Eine feministische Lektüre. In: L.Schottroff, M.Th. Wacker, Kompendium Feministische Bibelauslegung. Gütersloh 1998 (557-573); sowie dieselbe, Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen. Luzern 1998.
- ¹⁷ Vgl. Ina Praetorius, Anthropologie und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit 1949. Gütersloh 1992.
- ¹⁸ So z.B. ersichtlich in: C.Janssen, L.Schottroff, B.Weihn (Hg.), Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre. Gütersloh 2001.
- ¹⁹ Luise Schottroff, Wie berechtigt ist die feministische Kritik an Paulus? Paulus und die Frauen in den ersten christlichen Gemeinden im Römischen Reich. In: Einwüfe 2/1985 (94-111).
- ²⁰ L.Sutter Rehmann, Die aktuelle feministische Exegese der paulinischen Briefe. Ein Überblick. In: Paulus (s.o. Anm. 7), 10-22.
- ²¹ Judith Plaskow, Blaming the Jews for the Birth of Patriarchy, in: Evelyn Torton Beck (ed.), Nice Jewish Girls. A Lesbian Anthology. New York 1982, 250-254.
- ²² L.Schottroff, „Gesetzesfreies Heidenchristentum“ – und die Frauen? In: dies., M.Th.Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Anm. 1 (227-246).
- ²³ „Während die nordamerikanische feministische Pauluskritik die in den paulinischen Briefen mittradierten Gegenstimmen hörbar zu machen sucht, scheinen deutsche feministische InterpretInnen die befreiende Stimme des Paulus retten zu wollen.“ E.Schüssler Fiorenza, Gleichheit und Differenz. Siehe Anm. 13.
- ²⁴ Brigitte Kahl, Nicht mehr männlich? Gal 3,28 und das Streitfeld Maskulinität. In: Paulus (Anm. 7), 225 (129-145).
- ²⁵ „Einander die Lasten tragen, - bedeutete das nicht primär, dass Männer eine schier unerträgliche und verwirrende Last an weiblichen Aufgaben, Identitäten und Unterlegenheiten aufgeladen bekamen? Wenn freie Personen füreinander Sklavendienst verrichten sollten, konnte dies sogar bedeuten, dass die Männer den Frauen zu dienen hatten... Das würde nahelegen, dass die Spannungen in Galatien nicht nur allgemein durch Probleme der soziokulturellen Entwurzelung, unklare ethische Normen (vgl. Barclay 1988, 73), Status-Inkonsistenz oder Fragen von Ehre und Schande (vgl. Esler 1997, 138ff.) verursacht wurden, sondern einen sehr spezifischen Aspekt der „Geschlechterkonfusion“ enthielten. Vor diesem Hintergrund könnte man das massive Beschneidungsbegehren der männlichen Galater als Indiz einer starken Verunsicherung verstehen, die zurückkehren möchte zu einem weniger verwirrenden Verständnis dessen, was es bedeutet, Jude zu sein, frei zu sein – und Mann zu sein.“ B.Kahl (Anm. 24), 142-43.

.....

Kurzvita: Dr. Luzia Sutter Rehmann, verschiedene Lehraufträge in Graz, Luzern, Freiburg und Basel, freischaffende Autorin und Mutter.

.....