

Beiträge

Elisabeth Schüssler-Fiorenza

## Richten und Gericht in den Gemeinden des Neuen Testaments

### I.

Wenn man nach der Begründung des kirchlichen Rechtes im Neuen Testament fragt, stößt man sofort auf methodologische und hermeneutische Schwierigkeiten. Das *methodologische* Problem wird sofort ersichtlich, wenn man die neutestamentlichen Schriften mit denen der Bibliothek von Qumran vergleicht. Im Unterschied zu den in Qumran gefundenen Schriften enthält die kanonische Sammlung urchristlicher Literatur kein einziges Dokument, das man als Gemeindegel oder Gemeindeordnung klassifizieren könnte. Wohl enthalten einzelne neutestamentliche Schriften Anweisungen, die als rechtliche Regelungen oder Normen gedeutet werden könnten. Doch ist uns kein einziges neutestamentliches Regelbuch, keine kodifizierte Gemeindeordnung überkommen.

Wie solch ein Regelbuch ausgesehen haben könnte, kann die Gemeindegel (1QS) von Qumran verdeutlichen. Die 11 Kolumnen von 1QS sind beinahe unverändert erhalten geblieben. Doch scheint es, daß die Schrift keine literarische Einheit darstellt, sondern aus verschiedenen Traditionsstücken zusammengesetzt ist. Am Beginn findet sich ein Abschnitt mit liturgischen Anweisungen für die Initiation derer, die sich der Gemeinde anschließen wollen. Dieser Abschnitt enthält auch Anweisungen für die jährliche Feier des Bundesfestes (I,1 – III,12). Auf eine lehrhafte Unterweisung über die «Geister der Wahrheit und des Frevels» (III,13 – IV,26) folgen Regeln für die Ordnung der Gemeinde und ein ausführlicher Strafkodex (V,1 – IX,24). Das Buch schließt mit einem Lob- und Dankpsalm auf Gottes Gerechtigkeit (IX,24 – XI,22). Die Gemeinde ist streng nach Rängen und Klassen geordnet. Wir finden z.B. detaillierte disziplinarische und kultische Anweisungen, Vorschriften für die Zulassung und den Ausschluß von Gemeindegliedern, Regeln für die Einberufung der Vollversammlung und die Ordnung des messianischen Festmahles.

Exegeten des Neuen Testaments sowie der Schriften von Qumran haben Affinitäten und Parallelität ei-

niger neutestamentlicher Anweisungen zu denen von Qumran aufgewiesen. Doch bleibt die Tatsache, daß das Neue Testament kein Regelbuch kennt und einzelne Anweisungen in die Paränese der Briefe oder der Evangelien eingebettet sind. Die Frage nach der Begründung des kirchlichen Rechtes im Neuen Testament stellt sich daher zuerst und grundlegend als ein Problem der literarischen Quellen.

Die *hermeneutische* Diskussion des Problems und der Texte ist stark von einer Entweder-Oder-Position bestimmt: Charisma oder Institution, Geist oder Amt, Liebe oder Recht, Gemeinde oder Amtsträger werden einander als exklusive Alternativen gegenübergestellt<sup>1</sup>. Die Fragen nach dem Amt und dem Recht in der Kirche erscheinen dabei als untrennbar verbunden. Diese Fragestellung wurde entscheidend geprägt durch *Rudolf Sohm*s *Kirchenrecht*, das 1892 erschien. Nach Sohm ist die Kirche als charismatische Gemeinde der rechtlichen Organisation unfähig. Das Wort Gottes ist die letztlich entscheidende Quelle für die Ordnung der Ekklesia. Das Wesen der Kirche schließt damit jede Art von Kirchenrecht aus. Auf der anderen Seite hatte *Adolf von Harnack* eine doppelte Organisation der Kirche aus Charismatikern und Amtsträgern behauptet. Nach ihm widerspricht das Recht nicht der charismatischen Struktur der Kirche. Die Form, Struktur, oder Rechtsordnung der Gemeinde, so unvollkommen sie ist, ist ihr wesentlich.

In der Diskussion zwischen Harnack und Sohm hat *K. Holl* eine mittlere Lösung vorgeschlagen. Er unterscheidet einen rechtlichen Begriff der Kirche (Urgemeinde in Jerusalem) und einen charismatischen (Paulus und seine Gemeinden). Der Dienst am Wort wird als Charisma gesehen, das eine Recht-schaffende Dimension mit sich bringt und so eine Kirchenordnung bedingt. Amt und Charisma sind nicht identisch, doch erscheinen das Recht und die Institution als ekklesiologische Konsequenz bestimmter Charismen. Charisma ist immer an Tradition und Kirche gebunden. *R. Bultmann* stimmt mit Sohm darin überein, daß die Rechtsordnung immer dann im Gegensatz zum Wesen der Kirche steht, wenn Rechtssatzungen nicht mehr regulierende Funktionen haben, sondern konstitutiven Charakter annehmen. Andererseits macht er gegen den dualen Ansatz von Sohm geltend, daß das Neue Testament nicht zustande gekommen wäre, wenn charismatisches Wort und ordnende Tradition sich grundsätzlich widersprächen. Da aber die Wortverkündung, die nach ihm die Kirche konstituiert, zunächst nicht an ein Amt gebunden war, hat die Kirche zunächst kein konstituierendes Amt und Recht gekannt<sup>2</sup>.

*E. Käsemann* hat klar gesehen, daß die Diskussion moderne Aporien an den neutestamentlichen Text her-

anträgt und deshalb zu keinem Resultat führen kann. Aufgrund von formkritischen Analysen<sup>3</sup> betont er, daß die Ordnung der Gemeinde durch den Geist geschaffen wird. Geist und Recht sind nicht Gegensätze. Durch die autoritative Verkündigung von «Sätzen heiligen Rechtes» nimmt der urchristliche Prophet den letzten Urteilsspruch des eschatologischen Gerichtes vorweg und proklamiert Gottes Recht in der Gemeinde. Dieses Gottesrecht oder «charismatische Recht» aber unterscheidet Käsemann vom kirchlichen Recht und betont, daß es in der frühesten Christenheit kein Vereins-, Verwaltungs-, Disziplinar-, oder Sakralrecht gegeben habe.

Damit verbleibt auch Käsemanns Ansatz den bipolaren Prämissen der durch Sohm und Harnack ausgelösten Diskussion verhaftet. Weitere formgeschichtliche Studien haben darüber hinaus auch die exegetische Basis der Käsemannschen Lösung in Frage gestellt. Die sogenannten «Sätze heiligen Rechtes» im Neuen Testament haben weisheitlich-paränetischen Charakter und sind größtenteils keine eigentlichen Rechtssätze. Weiterhin hat man gesehen, daß es nicht die Aufgabe urchristlicher Propheten war, Rechtssatzungen zu verkünden, sondern die Christen ermahnen, warnend und tröstend auf das eschatologische Gericht vorzubereiten<sup>4</sup>.

Damit wird deutlich, daß die uns überkommenen Quellen und ihr theologischer Charakter solcher Art sind, daß es unmöglich ist, das Problem der Begründung kirchlichen Rechtes im Neuen Testament direkt zu stellen und zu beantworten. Das Neue Testament vermittelt uns keine rechtlichen Satzungen, keine eindeutigen Ämterordnungen und keine zeitlos allgemeingültigen Prinzipien, sondern historisch bedingte Anweisungen und Fälle, adressiert an wenig organisierte oder strukturierte Gemeinden. Heißt das aber, daß das Neue Testament deshalb keine Relevanz für die Reform und Neuformulierung heutigen Kirchenrechtes hat?

Das hermeneutische Problem stellt sich damit auf einer anderen Ebene. Es geht nicht darum, das Verhältnis von Charisma und Amt oder Liebe und Recht mit Hilfe neutestamentlicher Texte zu bestimmen, sondern darum, das Verhältnis von kirchenrechtlicher Disziplin und historischer Interpretation methodologisch zu eruieren<sup>5</sup>. Während das Studium des Kirchenrechtes der Kirche der Gegenwart und ihren Fragestellungen verpflichtet ist und sich auf der Suche nach rechtlich-christlichen Prinzipien und Normen an die Bibel und die Exegese wendet, arbeitet die historisch-kritische Methode biblischer Interpretation gerade den geschichtlich-partikularen Charakter und die historisch-kulturelle Bedingtheit der neutestamentlichen

Schriften heraus und betont damit die Relativität und Distanz der Schrift zu heutigen Problemstellungen.

Trotz dieser Differenz in Methode und Funktion bleibt aber die kirchenrechtliche Disziplin als theologische Disziplin an die Offenbarung der Schrift gebunden, so wie die neutestamentliche Exegese als theologische Disziplin der Kirche der Gegenwart verpflichtet ist. Damit ergibt sich die Frage, wie historisch und kulturell bedingte Texte Sinnhaftigkeit und theologische Bedeutung für die Theologie der Gegenwart haben können, ohne ihren historischen Charakter zu verlieren und auf zeitlose Prinzipien reduziert zu werden.

Die methodische Kluft zwischen Kirchenrecht und Exegese zeigt damit wissenschaftstheoretisch einen Wechsel in Paradigmen an. Die Kategorie des Paradigmas wurde in der wissenschaftstheoretischen Diskussion der naturwissenschaftlichen Diskussion entwickelt. Paradigmen sind nach Thomas S. Kuhn<sup>6</sup> entscheidende Beispiele (*exemplars*) einer Wissenschaftstradition, deren Voraussetzungen und Modelle von allen Wissenschaftlern dieser Tradition geteilt werden. Studenten lernen wissenschaftliches Arbeiten nicht anhand explizierter Regeln, sondern anhand von konkreten Beispielen, die Problemlösungen anbieten. Man lernt Situationen, die einander ähnlich sind, zu erkennen und mit dieser Erkenntnis neue Situationen zu analysieren und zu bestimmen. Wenn nun die Schrift dem Kirchenrechtler keine offenbaren Propositionen und Prinzipien, sondern geschichtliche Ereignisse in geschichtlich bedingter Sprache mitteilt, verlangt sie, daß der Kirchenrechtler das wissenschaftstheoretische Paradigma seiner eigenen Forschungstradition, das nach Regeln, Gesetzen, und Prinzipien sucht, aufgibt und sich dem geschichtlich-relativen, historisch begrenzten Paradigma der Schrift annähert. Mit anderen Worten: Die kirchenrechtliche Disziplin hat analog zum pastoralen Beispielfall der Schrift eine pastoral-theologisch-historische Disziplin zu sein, wenn sie dem wissenschaftstheoretischen Paradigma, das mit dem Neuen Testament beginnt, gerecht werden will. Das Gedächtnis und die Rekonstruktion des neutestamentlichen Beispielfalles und nicht der Versuch, explizite rechtlich-theologische Regeln zu eruieren, werden dem historischen Offenbarungscharakter der Schrift gerecht.

Die folgende Diskussion neutestamentlicher Texte will wichtige Bausteine und Perspektiven zur Rekonstruktion eines neutestamentlichen Modells für die kirchenrechtliche Diskussion aufzeigen. Die einzelnen neutestamentlichen Texte können dabei weder erschöpfend behandelt werden, noch können hier *alle* für die Diskussion in Frage kommenden neutestamentlichen Texte interpretiert werden. Weiterhin dür-

fen die Ergebnisse nicht als ahistorische neutestamentliche Satzungen mißverstanden werden. Vielmehr gibt uns die Kategorie des paradigmatischen, historischen Beispielsfalles die Möglichkeit, die Texte nicht in ihrer historischen Isolation stehen zu lassen, sondern sie als Elemente oder Aspekte eines neutestamentlichen Modells für die kirchenrechtliche Diskussion perspektivisch zusammenschauen.

## II.

Sprachliche Untersuchungen haben gezeigt, daß Ausdrücke des Richtens und Gerichts im Neuen Testament weitgehend im Zusammenhang mit dem eschatologischen Gerichtshandeln Gottes und mit der göttlichen Rechtfertigung des Menschen stehen<sup>7</sup>. Gott und Christus sind diejenigen, in deren Händen Gericht und Rechtsschaffung liegen. Deshalb wird den Menschen das Richten von anderen grundsätzlich untersagt. Das schlechthinnige Verbot des Richtens, das sich sowohl in Q (Mt 7,1–2; par. Lk 6,37), als auch bei Paulus (Röm 2,1; 14,4.10.12; 1 Kor 4,5) und im Jakobusbrief (2,4.12f; 4,11) findet, stammt möglicherweise von Jesus selbst. Dieses Verbot «ist nicht nur ohne jüdische Analogie, es widerspricht auch der breiten jüdischen Theorie und Praxis. In diesem Verbot Jesu wird das Eigenrecht des anderen in einer unüberbietbaren Schärfe proklamiert. Der Nächste untersteht nicht meinem Urteil...»<sup>8</sup>. Der Nächste untersteht nur dem Urteil Gottes, wie auch ich dem Gerichte unterstehe. Das Kriterium und Maß, mit dem ich den anderen beurteile, wird der Maßstab sein, mit dem Gott mich richten wird.

In Mt folgt auf das grundsätzliche Verbot des Richtens das Bildwort vom Splitter im Auge des Gerichteten und vom Balken im Auge des Richtenden. In Lk findet sich das absolute Verbot des Richtens im Zusammenhang eines Lehrgedichtes, das verlangt, daß der Mensch den anderen nach dem Maß der Barmherzigkeit behandeln soll, da Gott ihm gegenüber dasselbe Maß anwenden wird. Das Bildwort vom «Splitter und Balken» findet sich jedoch in Lk in einer Spruchreihe, die die rechte Führerschaft in der Gemeinde herausstellt. Die Jüngergemeinde ist eine brüderliche Gemeinde. Ihre Richter stehen in der Gefahr der Heuchelei, wenn sie richterlich die geringfügigen Fehler ihrer Mitchristen herausstellen, aber ihre eigenen schwerwiegenden Fehler nicht wahrhaben wollen. Die prophetisch-autoritative Warnung des Bildwortes vom «Splitter und Balken» verlangt grundsätzlich, daß die Führenden in der Gemeinde das Richten ihrer Mitchristen unterlassen, weil sie immer einen Balken, die anderen aber nur einen Splitter im Auge haben. Das Ver-

bot des Richtens wendet sich damit nicht nur gegen das «private Richten» des Einzelnen, sondern gebietet, daß das Richten in der Gemeinde unterbleibt.

In ähnlicher Weise ermahnt Paulus die Christen in Rom, nicht einander zu richten oder zu verachten (Röm 14,1–12,13). Keiner hat das Recht, die anderen Glieder der Gemeinde zu richten, da das ein Eingriff in das Recht des Herrn der Gemeinde und in die Funktion des Weltenrichters wäre, unter dessen Gericht der Richtende und der Gerichtete stehen. Wer sich dessen bewußt ist, auf der Schwelle des Gerichtes zu stehen und für sich selbst Rechenschaft ablegen zu müssen, wird sich hüten, andere zu richten. Paulus betont: «Die theologische Verurteilung des anderen, welche richtend oder verachtend die Gemeinschaft aufkündigt, ist nicht erlaubt. Die vorhandenen Fronten müssen offenbleiben und dem Bruder Spielraum offen halten.»<sup>9</sup> Die kritische Fähigkeit der sogenannten Starken soll nicht der Verurteilung, sondern dem Wohl des anderen dienen.

Doch scheint Paulus in 1 Kor 5,1–13<sup>10</sup> und 6,1–11 eine richterliche Tätigkeit von der Gemeinde und in der Gemeinde zu erwarten. 1 Kor 5,1–13 handelt von einem Fall krasser Unzucht, da nach römischem wie jüdischem Recht die Heirat zwischen Stiefmutter und Stiefsohn verboten war. Paulus verlangt nicht nur den Ausschluß des Sünders von der Gemeinde. Er fordert vielmehr die Gemeinde auf, in einer Fluchhandlung seine Existenz dem Satan zur Vernichtung zu übertragen, damit seine geistliche Existenz am Tage des Herrn im letzten Gericht gerettet werde. Die sakrale Fluchhandlung ist damit nicht als eine Gerichtshandlung, sondern als ein Bußverfahren verstanden<sup>11</sup>. Solch ein Verfahren ist notwendig, da andernfalls das Leben in der Gemeinde korrumpiert wird.

Trotz der kultischen Terminologie und Ausdrucksweise geht es jedoch Paulus nicht um die Konservierung einer kultischen Reinheit der Gemeinde, da dann die Gemeindeglieder jeglichen Kontakt mit sündigen und unreinen Menschen vermeiden müßten. Vielmehr geht es Paulus um die moralische Integrität der Gemeindeglieder und der Gemeinde selbst. Der Text richtet sich gegen die Starken oder die sogenannten Enthusiasten in der korinthischen Gemeinde, die Paulus schon mehrmals im Brief als «aufgeblasen» bezeichnet hat (1,29; 3,21; 4,7; 5,6). Die Gemeinde soll nicht stolz darauf sein, daß sie wegen ihrer spirituellen Erwählung fähig ist, einen solchen öffentlichen Sünder in ihrer Mitte zu dulden. Paulus warnt die Korinther, daß ein bißchen schlechter «Sauerteig» die Gemeinde selbst korrumpieren kann. Doch ist zu beachten, daß Paulus hier die Gemeinde nicht nur als sein «Forum» für die Fluchhandlung sieht, sondern sie für die end-

gültige Entscheidung und Handlung verantwortlich macht. Die letzte Instanz ist die Gemeinde.

Um die christliche Integrität der Gemeinde und nicht um «die ersten Keime einer innerkirchlichen Gerichtsbarkeit»<sup>12</sup> geht es auch in 1 Kor 6,1–11<sup>13</sup>. Im ersten Abschnitt dieses Textes rügt Paulus die korinthischen Christen, daß sie ihre Streitigkeiten vor heidnische Richter bringen. Dies ist ihrer unwürdig, da die Christen selbst die eigentlichen eschatologischen Richter der Welt sein werden. Paulus fährt jedoch nicht fort zu argumentieren, daß deshalb die Christen einander oder die Gemeindeleiter die Glieder der Gemeinde richten sollen. Er spricht vielmehr davon, daß in der Gemeinde zwischen den beiden streitenden Parteien durch einen Weisen der Gemeinde vermittelt werden soll. Nicht ein Richter, sondern ein Vermittler soll in der Gemeinde gesucht werden. Im zweiten Abschnitt (VV 7–11) jedoch betont Paulus, daß es besser wäre, wenn in der Gemeinde überhaupt keine Streitigkeiten vorkommen würden. Es wäre besser, wenn die Christen Unrecht erleiden würden, anstatt anderen Christen Unrecht zu tun und sie zu berauben. Wie Paulus in V 2 und V 3 gefordert hat, daß die eschatologische Hoffnung schon hier das Leben der Gemeinde und ihr Gegenüber zur Welt zu bestimmen hat, so betont er am Ende (V 11), daß die in der Taufe herbeigeführte Wandlung der Christen das Leben der Christen und ihr Zueinander zu bestimmen hat. Der Christ hat das neue Sein, dessen Anfangspunkt die Taufe und dessen Endpunkt das Reich Gottes und das eschatologische Gericht ist, durch eine neue Praxis in der Gemeinde Wirklichkeit werden zu lassen. Diese neue Praxis hat auch das rechtliche Zueinander der Christen zu bestimmen. Diese neue Praxis hat sich nach Paulus in der Art und Weise der Friedensschlichtung innerhalb der Gemeinde und für den Einzelnen in der Maxime «lieber Unrecht erleiden als Unrecht tun» auszudrücken.

Für die Rekonstruktion eines paradigmatischen neutestamentlichen Modells für die kirchenrechtliche Reflexion scheint Mt 18 von besonderer Wichtigkeit zu sein. Formkritisch ist unklar, ob wir es in diesem Text mit einer «Gemeindeordnung» oder einer seelsorglichen Predigt zu tun haben<sup>14</sup>. Doch besteht kein Zweifel, daß Mt 18 das redaktionsgeschichtliche und kompositorisch-theologische Produkt des Verfassers des Mattäus-Evangeliums ist. Das Kapitel kann in zwei Hauptteile unterteilt werden, von denen sich besonders der zweite Teil mit dem Zusammenleben in der Gemeinde befaßt (18,15–35). Am Anfang dieses zweiten Teiles hat der Verfasser eine traditionelle disziplinarische Gemeindevorschrift übernommen (18,15–20), die die Behandlung des sündigen Mitchristen bis zum Ausschluß aus der Gemeinde ordnet. Das Wort Jesu in

18,15 ist schon früh in der judenchristlichen Kirche Palästinas oder Syriens zu einer Regel für ein bestimmtes Rechtsverfahren ausgebaut worden, die in der Regelrolle der Qumranschriften eine Parallele hat (1QS V,25–VI,1; vgl. auch CD IX,2–4). Diese Regel reflektiert die typisch jüdische Einschätzung der «Zöllner und Heiden» und kann deshalb nicht auf Jesus selbst zurückgehen. Die Gemeindevorschrift hat wohl ihren «Sitz im Leben in einer judenchristlichen Ortskirche, deren Vollversammlung das Recht der Exkommunikation ausübte. Diese alte Gemeindevorschrift war schon in der vormattäischen Tradition mit Worten des Auferstandenen verbunden worden. Der Spruch vom «Binden und Lösen» (Mt 18,18) ist wohl die älteste Form eines Wortes des erhöhten Herrn, das sich auch in Joh 20,23 und Mt 16,18 findet<sup>15</sup>. Die Binde- und Lösegewalt bezieht sich auf Lehre und Leben der Christen und ist allen Gliedern der Gemeinde gegeben. Mt 18,19.20 sind Worte über gemeinsames Gebet und Versammlung. Da sie eine Zusammenkunft der Gemeinde im «Namen Jesu» voraussetzen, bezieht sich Mt 18,20 wohl wie 1 Kor 5,4 auf die offizielle Gemeindeversammlung.

Die Gegenwart Gottes und Christi ist an die sich im Namen Jesu versammelnde Gemeinde gebunden. Der Verfasser des Mattäus-Evangeliums hat diese urchristliche Gemeindevorschrift übernommen und sie in seiner Komposition kritisch in Frage gestellt, indem er ein Wort Jesu von der uneingeschränkten Vergebungsbereitschaft des Jüngers anschließt (18,21–22) und die unbedingte Pflicht zur Vergebung mit dem Gleichnis vom «unbarmherzigen Knecht» veranschaulicht (18,23–34). 18,35 faßt die ganze Komposition zusammen und betont: Im Verhalten gegenüber dem schuldigen Gemeindeglied fällt die eschatologische Endgerichtsentscheidung für den Christen. Der Verfasser des Mattäus-Evangeliums betont damit, daß das Zusammenleben in der christlichen Gemeinde nicht durch Rechtsverfahren und Regeln geordnet werden kann. Nicht kirchliche Satzung und Disziplin, sondern Vergebung und Solidarität auch mit dem immer wieder sündigenden Mitchristen und Mitmenschen ist die christliche «Ordnung» der Gemeinde. Da Gott ihnen ihre Schuld nachgelassen hat, müssen die Christen denen vergeben, die sich gegen sie verfehlt haben.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Interpretation neutestamentlicher Texte kann uns keine Rezepte und Satzungen dafür geben, wie das Zusammenleben der Christen und das Lösen von Konflikten in der Kirche heute zu geschehen hat. Doch hat die neutestamentliche Analyse Elemente und Perspektiven im paradigmatischen Modell der Schrift aufgezeigt, die wichtig für unser heutiges Verständnis von «Kirchenordnung» werden könnten. Das Verbot des Richtens,

das Gebot der unbegrenzten und unbedingten Vergeltung, die eschatologische Verantwortung und Solidarität, die moralische Integrität der Gemeinde, die Gemeinde als «juristisch» verantwortliche Instanz sowie die kritische Infragestellung und Hinterfragung von Rechtsordnungen und Verhaltensregeln sind sol-

che Elemente und Perspektiven des neutestamentlichen Modells. Sie dürfen nicht übersehen werden in der Konstruktion eines neuen pastoral-historischen Paradigmas der kirchenrechtlichen Disziplin als einer theologischen Disziplin.

<sup>1</sup> H.v.Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Tübingen <sup>2</sup>1963), 135–162; G. Hasenhöttl, Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche (Freiburg 1969) 308–317.

<sup>2</sup> R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (Tübingen <sup>5</sup>1965) 456.

<sup>3</sup> E. Käsemann, Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament: Exegetische Versuche und Besinnungen II (Göttingen 1964) 69–82.

<sup>4</sup> K. Berger, Zu den sogenannten Sätzen heiligen Rechts: New Testament Stud. 17 (1970) 10ff; U.B. Müller, Prophetie und Predigt im Neuen Testament (Gütersloh 1975).

<sup>5</sup> Vgl. auch J. Blank, Zum Problem ethischer Normen im Neuen Testament: CONCILIUM 3 (1967) 356–362.

<sup>6</sup> Th.S.Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions (Chicago <sup>2</sup>1970) 189–191; I.G.Barbour, Myth, Models and Paradigms (New York 1974) 92–112.

<sup>7</sup> Vgl. F. Büchsel, Theologisches Wörterbuch zum NT III (Stuttgart 1959) 936–955.

<sup>8</sup> H. Braun, Jesus (Stuttgart/Berlin 1969) 123f.

<sup>9</sup> E. Käsemann, Der Brief an die Römer (Göttingen 1974) 353.

<sup>10</sup> Vgl. G. Forkman, The Limits of the Religious Community (Lund 1972) 139–151.

<sup>11</sup> Gegen H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (Göttingen 1969) 117.

<sup>12</sup> Vgl. H. Conzelmann, aaO. 125.

<sup>13</sup> L. Vischer, Die Auslegungsgeschichte von 1 Kor 6,1–11 (Tübingen 1955) 5–20.

<sup>14</sup> W. Pesch, Matthäus der Seelsorger (Stuttgart 1966).

<sup>15</sup> A. Vögtle, Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen: Das Evangelium und die Evangelien (Düsseldorf 1971) 252.

#### ELISABETH SCHÜSSLER-FIORENZA

1938 in Tschanad (Rumänien) geboren. Deutsche, mit einem Amerikaner verheiratet. Lizentiat in Pastoraltheologie 1963 (Universität Würzburg). Dr.theol. in NT (Universität Münster). Gastprofessorin am Union Theological Seminary in New York 1974/75; seit 1970 Professorin für neutestamentliche Studien an der University of Notre Dame, Indiana, USA. Sie veröffentlichte: Der vergessene Partner, Grundlagen, Tatsachen und Möglichkeiten der Mitarbeit der Frau in der Heilssorge der Kirche (Düsseldorf 1964); Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse (NTA 7, Münster 1972); Die Apokalypse (Chicago 1976); Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity (Herausgeberin) (Notre Dame 1976) sowie mehrere Aufsätze zu exegetisch-theologischen Fragen und zur feministischen Theologie. Anschrift: 1223 North Lawrence St., South Bend, Ind. 46617, USA.