

⁹ Ebd., 351.

¹⁰ Ebd., 356.

¹¹ Ebd., 358f.

¹² Richard R. Gaillardetz' Beiträge zu dieser speziellen Diskussion finden sich in *Shifting Meanings in the Lay-Clergy Distinction*, in: IThQ 64 (1999), 115-139, und in seinem wichtigen Beitrag in: Susan K. Wood (Hg.), *Ordering the Baptismal Priesthood: Theologies of Lay and Ordained Ministries*, Collegeville, MN 2003, 26-51. Edward P. Hahnenberg diskutiert diese Fragen ausführlich und eingehend in seinem Buch *Ministries: A Relational Approach*, New York 2003. Sehr hilfreich ist auch Hahnenbergs erst kürzlich erschienener Artikel *Lay? Ministry? Christian Mission in a Pluralistic World*, in: Tim Muldoon (Hg.), *Catholic Identity and the Laity*, Maryknoll, NY 2009.

¹³ Leonardo Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche: Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz 1980.

¹⁴ Ebd., 40.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Ein paulinisches Paradigma der Partnerschaft

Paba Nidhani De Andrado

Für Amma

Wenn man sich die jüngere Literatur über Rolle und Amt der Frauen im paulinischen Korpus ansieht, trifft man auf eine Vielfalt von Stimmen, die, statt sich auf einen dialogischen Diskurs einzulassen, aufeinander einreden und sich hinter starren hermeneutischen und doktrinellen Positionen verschanzen. Paradoxiertweise weisen diese Perspektiven bei all ihrer Unterschiedlichkeit doch in der Herangehensweise etliche Parallelen auf. Sie konstruieren ihre Argumente auf der Grundlage (oft) identischer Schriftstellen, bieten ihre je eigene Auslegung der Überlieferung, kritisieren „die anderen“ Positionen, behaupten, aufrichtig nach der Wahrheit zu suchen und berufen sich doch andererseits (implizit oder explizit) alle auf das Frauenbild Jesu. Zu den immer wiederkehrenden biblischen Koordinaten in der Debatte über das Frauenamt zählt Gal 3,28. Der vorliegende Beitrag wird einige der unterschiedlichen Interpretationen dieses Verses überprüfen, wie sie im Hinblick auf die Stellung der Frauen vorgelegt worden sind. Er wird sich sodann kurz mit zwei Stellen befassen, die sich auf die weibliche Beteiligung in der frühen Kirche beziehen (1 Kor 14,34-35 und Röm 16,1-16), und auf dieser Grundlage einen Ansatz vorschlagen, der die paulinischen Texte unter dem Blickwinkel eines Paradigmas der Partnerschaft liest.

Interpretationen von Galater 3,28

Galater 3,28 ist im Diskurs über das paulinische Frauenbild zu einer der zentralen Stellen geworden. Der dort formulierte Standpunkt – „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus“ – ist als Beleg für ganz unterschiedliche Positionen herangezogen worden. Der Kontext des Verses ist klar. Paulus schreibt, dass der Glaube an Jesus Christus die Heiden auch ohne Befolgung der Tora in die Freiheit und Gleichheit der Kinder Gottes führt. Da der Brief vor allem das erste Begriffspaar betrifft, fragt man sich, weshalb Paulus die Gegenüberstellung von Mann und Frau hinzufügt. Um einen rein rhetorischen Kunstgriff oder eine feste Redewendung kann es sich nicht handeln, denn in vergleichbaren Aufzählungen von Gegensatzpaaren (1 Kor 12,13 und Kol 3,10, einem deuteropaulinischen Text) taucht diese Gegenüberstellung von Mann und Frau nicht auf. Man mag sich fragen, ob die Erwähnung von Sklaven und Frauen hier gezielt in der Absicht erfolgt, die „emanzipatorische Botschaft“ des Briefes zu veranschaulichen oder die Tatsache zu unterstreichen, dass die Einheit in Christus alle scheinbar unüberbrückbaren Gegensätze einschließlich Rasse, sozialer Stellung und Geschlechterzugehörigkeit überspannt.¹ Exegetische Diskussionen haben sich auf die Bedeutung der Worte *ouk éni ársen kai thêly* und ihre Implikationen im Hinblick auf die Mann-Frau-Beziehung und das Gemeindeamt der Frau fokussiert. Einige nachkonziliare vatikanische Dokumente zur Rolle der Frau haben Gal 3,28 als bedeutende Aussage über die Beziehungen zwischen den Geschlechtern anerkannt. In der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre über Frauen und Priestertum, *Inter Insigniores*, aus dem Jahr 1976 heißt es, „dass wir dem hl. Paulus einen jener Texte verdanken, in denen im Neuen Testament mit größtem Nachdruck die grundsätzliche Gleichheit von Mann und Frau als Kinder Gottes in Christus unterstrichen wird (vgl. Gal 3,28)“². Und in Johannes Pauls II. apostolischem Schreiben über die Würde und Berufung der Frau, *Mulieris Dignitatem*, aus dem Jahr 1988 lesen wir: „In ihm [Christus] wird der wechselseitige Gegensatz zwischen Mann und Frau – als Erbe der Ursünde – im Wesentlichen überwunden. ‚Denn ihr alle seid einer in Christus Jesus‘, wird der Apostel schreiben (Gal 3,28). Diese Worte handeln von jener ursprünglichen ‚Einheit der zwei‘, die zusammenhängt mit der Erschaffung des Menschen, als Mann und Frau, nach dem Bild und Gleichnis Gottes, nach dem Vorbild jener vollkommenen Personengemeinschaft, die Gott selber ist.“³ Gal 3,28 dient jedoch auch als Beleg für die Unterschiedlichkeit der Geschlechter, etwa im *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt*: „Der Apostel erklärt hier nicht, dass die Unterscheidung von Mann und Frau hinfällig ist, von der er an anderer Stelle sagt, dass sie zum Plan Gottes gehört. Er will vielmehr sagen, dass in Christus die Rivalität, die Feindschaft und die Gewalt, welche die Beziehung von Mann und Frau entstellt haben, überwunden werden können und überwunden wurden. In diesem Sinn wird die Unterscheidung von Mann und Frau mehr als je zuvor bekräftigt, welche die biblische

Offenbarung übrigens bis zum Ende begleitet.“⁴ Der Unterschied zwischen Mann und Frau wird sehr viel höher bewertet als andere Kategorien der Verschiedenheit: „Es ist offensichtlich, dass der geschlechtliche Unterschied in der menschlichen Natur einen bedeutenden Einfluss ausübt, mehr noch als z.B. die ethnischen Unterschiede: diese berühren die menschliche Person nicht so tief wie der Unterschied der Geschlechter, der direkt auf die Gemeinschaft zwischen den Personen sowie auf die menschliche Fortpflanzung hingeordnet ist.“ (*Inter Insigniores*, Nr. 5)

Gal 3,28 ist dieser Auslegung zufolge für die Frage der Gleichheit im Priesteramt nicht relevant: „Man beruft sich [...] mitunter auf die früher schon zitierte Stelle aus dem Galaterbrief (3,28), nach der in Christus zwischen Mann und Frau kein Unterschied mehr besteht. Doch bezieht sich dieser Text keinesfalls auf die Ämter der Kirche. Er bekräftigt nur die universelle Berufung zur Gotteskindschaft, die für alle die gleiche ist.“ (*Inter Insigniores*, Nr. 6).

In einem gewissen Gegensatz hierzu steht die Auslegung feministischer Wissenschaftlerinnen, die Gal 3,28 als emanzipatorischen und programmatischen Text interpretieren, der auf die gesamte Kirche angewandt werden kann: „Paulus' Vorstellung von der Einheit in Christus gemäß Gal 3,28 ist von einer befreienden, egalitären Inklusivität.“⁵ Crüsemann bezeichnet die Gegenüberstellung der drei Begriffspaare als eine „sozialhistorische und hermeneutische Trinität“ und erklärt, man solle, „wenn neutestamentliche Texte unter einem dieser Blickwinkel ausgelegt werden, immer auch die anderen beiden berücksichtigen.“⁶ Winter verfolgt einen ähnlichen Ansatz. Sie verknüpft Gal 3,28 mit ihrer Analyse des Philemonbriefs und zeigt, dass Paulus durch seine Wortwahl Kritik an der Sklaverei übt: „Paulus vertritt seine Sache in einer Sprache, die darauf hinweist, dass er die Gleichheit von Männern und Frauen in der Kirche mit demselben Nachdruck verfochten hat“ und: „Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat den neuen Paulus zutage gefördert, für den [...] Gal 3,28 keine leere Floskel, sondern ein Programm war, das in der Kirche umgesetzt werden sollte.“⁷ Für Schüssler Fiorenza ist Gal 3,28 „am zutreffendsten als gemeindliche christliche Selbstdefinition zu verstehen [...] Die Formel verkündet, dass in der christlichen Gemeinde alle Unterschiede von Religion, Rasse, Klasse, Nationalität und Geschlecht aufgehoben sind. Alle Getauften sind gleich, sie sind eins in Christus.“⁸ Schottroff kritisiert diejenigen, die die programmatischen Implikationen von Gal 3,28 außen vor lassen, „denn dass das Sein in Christus in der Gemeinde gelebt wird, ist doch eigentlich unbestreitbar.“⁹ Feministische Wissenschaftlerinnen lesen Gal 3,28 unverkennbar als ein Argument dafür, dass die Gleichheit in den kirchlichen und gesellschaftlichen Bereichen der christlichen

Die Autorin

Paba Nidhani De Andrado aus Sri Lanka besitzt einen Master-Abschluss (2009) in Religionswissenschaft von der Hebräischen Universität Jerusalem, zuvor schloss sie Studien der Englischen Literatur und der Biologie in Tempe, Arizona, und Grinnell, Iowa, ab. Gegenwärtig arbeitet sie an ihrer Dissertation in Theologie, worin sie einer Sühnetradition in jüdischer und frühchristlicher Literatur nachgeht. Anschrift: St Aidan's College, Windmill Hill, Durham DH13LJ, Großbritannien. E-Mail: p.n.de-andrado@durham.ac.uk.

Gemeinschaft umgesetzt werden muss. Diese Sicht ist nicht auf Frauen begrenzt. 1966 vertrat Stendahl die Ansicht: „Wir behaupten, dass jedes dieser drei Paare dasselbe Potential besitzt, in Leben und Struktur der Kirche integriert zu werden, und dass wir über das dritte nicht einfach frei verfügen und es in den Bereich *coram Deo* verbannen können.“¹⁰

Dieser Überblick führt uns, was die Auslegung von Gal 3,28 in einigen offiziellen katholischen Lehrdokumenten und in den Arbeiten feministischer Theologen betrifft, zu drei wesentlichen Unterschieden, die im Folgenden unter den Überschriften Verschiedenheit, Gleichheit und Amt behandelt werden sollen.

1. Verschiedenheit

Feministische Schriften und offizielle katholische Verlautbarungen unterscheiden sich in ihrem Konzept der Verschiedenheit von Mann und Frau. Erstere sprechen eher von „Gender“ als von „Geschlecht“ und verstehen die Unterscheidung von Mann und Frau als Folge einer patriarchalischen kulturellen Konditionierung: „Obwohl heute die meisten zugeben würden, dass Rassen- oder Klassenunterschiede nicht natürlich oder biologisch, sondern kulturell und sozial bedingt sind, werden Geschlechtsunterschiede und Geschlechterrollen noch immer als naturgegeben erklärt. Feministische Untersuchungen haben jedoch zur Genüge belegt, dass die postulierten sogenannten biologischen Geschlechtsunterschiede und Geschlechterrollen zumeist sozio-kulturell entstanden sind.“¹¹ Feministinnen interpretieren die Worte „nicht Mann und Frau“ als „Auflösung“, „Ausrottung“ oder „Untergrabung“ der Gender-Verschiedenheit von Mann und Frau. Im Unterschied dazu bringt der Glaubenskongregation zufolge „die Verschleierung der Verschiedenheit oder Dualität der Geschlechter [...] gewaltige Auswirkungen auf verschiedenen Ebenen mit sich“.¹² Die Verschiedenheit kann demnach nicht einfach ausgerottet werden, denn „Mann und Frau sind von Beginn der Schöpfung an unterschieden und bleiben es in alle Ewigkeit. In das Paschamysterium Christi eingefügt, erfahren sie ihre Verschiedenheit nicht mehr als Ursache von Uneinigkeit, die durch Leugnung oder Einebnung überwunden werden müsste, sondern als Möglichkeit zur Zusammenarbeit, die in der gegenseitigen Achtung der Verschiedenheit zu verwirklichen ist.“ (ZMF, Nr. 12).

2. Gleichheit

Feministische Theologinnen postulieren, dass Einheit in Christus ungeachtet der Identität oder des Status eine grenzüberschreitende Gleichheit impliziert, mit anderen Worten: „Was für den einen wahr ist, ist auch für den anderen wahr.“ Wenn gewisse Bedingungen nur für eine Gruppe gelten und eine andere Gruppe ausschließen, widerspricht dies, wie man glaubt, der Sichtweise von Gal 3,28. Auch die offiziellen katholischen Dokumente bewerten Gal 3,28 als eine Erklärung der grundlegenden Gleichheit der „Kinder Gottes in Christus“, setzen das dritte Begriffspaar jedoch nicht mit den anderen beiden gleich. Durch dieses Gleichheitsverständnis wird es möglich, die Rollen von Mann und Frau auseinanderzuhalten. Wie bereits erwähnt, wird dem Geschlechterunterschied eine sehr

viel größere Bedeutung beigemessen als der ethnischen oder einer anderen Verschiedenheit. In *ZMF* ist zu lesen: „Der Mensch wird hier als ein Wesen beschrieben, das sich von seinem ersten Anfang an in der Beziehung von Mann und Frau artikuliert. Dieser geschlechtlich differenzierte Mensch wird ausdrücklich ‚Abbild Gottes‘ genannt.“ (Nr. 5)

3. Amt

Infolge ihrer unterschiedlichen Begriffe von Gleichheit und Verschiedenheit sind die feministischen Theologinnen und die offizielle katholische Lehre hinsichtlich des Priesteramts der Frau zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen gelangt. Die erstgenannten vertreten die Auffassung, Gal 3,28 postuliere die Gleichheit in Christus, die sich innerhalb der christlichen Gemeinschaft konkretisieren müsse: Rasse, Geschlecht und sozialer Status seien daher für eine Berufung oder Funktion in der Kirche unerheblich. In diesem Kontext hat die Tatsache, dass nur Frauen (und keine anderen Gruppen) von der Priesterweihe ausgeschlossen werden, gequälte Reaktionen hervorgerufen und ist als „Anspruch einer frauendiskriminierenden Hierarchie“ bewertet worden.¹³ Ferner gilt die mangelnde Repräsentation der Frauen in der Kirchenführung als Verzerrung dessen, was Paulus sich für die Gottesdienst feiernde Gemeinde vorgestellt hatte. Dagegen erklärt Johannes Paul II. in seinem apostolischen Schreiben über die Frage des Frauenpriestertums aus dem Jahr 1994, „dass der Ausschluss von Frauen vom Priesteramt in Übereinstimmung steht mit Gottes Plan für seine Kirche“, und rechtfertigt diesen Standpunkt auf der Grundlage der Schrift, der Tradition und theologischer Überlegungen.¹⁴ Obwohl die angeführten Punkte hier nicht im Detail diskutiert werden können, wollen wir zwei unterschiedliche und dennoch verwandte Beispiele dafür anführen, wie Gal 3,28 in die offizielle katholische Lehre integriert worden ist:

„Gewiss, Christus ist der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, der Frauen ebenso wie der Männer: Die Einheit, die er nach dem Sündenfall wiederherstellt, ist derart, dass es nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau gibt; denn alle sind eins in Christus Jesus (vgl. Gal 3,28). Nichtsdestoweniger ist die Menschwerdung des Wortes in der Form des männlichen Geschlechtes erfolgt ...“ (Inter Insigniores, Nr. 5)

„Aus diesem Grund ist nicht einzusehen, wie man den Zugang der Frau zum Priestertum aufgrund der Gleichheit der Rechte der menschlichen Person fordern kann, die auch für die Christen gelte. Man beruft sich zu diesem Zweck mitunter auf die früher schon zitierte Stelle aus dem Galaterbrief (3,28), nach der in Christus zwischen Mann und Frau kein Unterschied mehr besteht. Doch bezieht sich dieser Text keinesfalls auf die Ämter der Kirche ...“ (Inter Insigniores, Nr. 6)

Beide zitierten Passagen beziehen sich auf Gal 3,28 und legen den Vers dahingehend aus, dass er den Gedanken der Einheit in Christus ausdrückt, insofern es „nicht mehr [...] Mann und Frau gibt“ bzw. „in Christus zwischen Mann und Frau

kein Unterschied mehr besteht“. Man würde erwarten, dass die nachfolgenden Ausführungen verdeutlichen, was diese Einheit im Sinne der Inklusivität genau bedeutet. Und tatsächlich folgt in beiden Fällen eine Präzisierung (Hervorhebungen hinzugefügt): „alle sind eins in Christus Jesus (vgl. Gal 3,28). *Nichtsdestoweniger* ...“ (Nr. 5); „in Christus [besteht] zwischen Mann und Frau kein Unterschied mehr [...]“. *Doch* ...“ (Nr. 6).

Diese Präzisierungen scheinen das in Christus gegebene Einheitspotential jedoch nicht zu bekräftigen, sondern im Gegenteil abzuschwächen. Sie beziehen nicht ein, sondern grenzen aus. Beide Passagen argumentieren auf dieselbe Weise: Die unüberwindliche Verschiedenheit der Geschlechter führe zwangsläufig dazu, dass Männer und Frauen innerhalb der Kirche unterschiedliche Funktionen und Dienste übernehmen. Eine solche Umsetzung von Gal 3,28 könnte jedoch (unbeabsichtigt) weniger den Eindruck der Verschiedenheit als vielmehr den der Trennung hinterlassen; den Eindruck einer Kluft zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen, die nicht einmal Christus zu überbrücken vermag.

Ein Schritt nach vorn

Was die Auslegung und die kirchlichen Implikationen von Gal 3,28 betrifft, kommen der feministische Standpunkt und die offiziellen katholischen Verlautbarungen zweifellos zu gegensätzlichen Ergebnissen. Hier wären womöglich Fortschritte zu erzielen, wenn man versuchen würde, den Begriff des Unterschieds nuancierter zu betrachten. Iris Young bemerkt treffend: „Dass es Unterschiede zwischen Gruppen gibt, bedeutet nicht, dass es nicht auch Erfahrungsüberschneidungen gibt oder dass die beiden Gruppen nichts miteinander gemein hätten [...] Verschiedene Gruppen sind sich in manchen Aspekten immer auch ähnlich und besitzen immer das Potential, einige Attribute, Erfahrungen und Ziele miteinander zu teilen.“¹⁵ Könnte dies Paulus' Intention in Gal 3,28 gewesen sein? Hat er das „gemeinsame Ziel“ der Einheit in Christus, in der Unterschiede keine Rolle mehr spielen, in den Blickpunkt rücken wollen? Bezeichnenderweise wird die Realität der sexuellen Unterschiedlichkeit in Gal 3,28 ja nicht geleugnet. Exegeten haben in der Wendung *ouk éni ársen kai thēly* einen intertextuellen Hinweis auf Gen 1,27 ausgemacht.¹⁶ Er dient als Argument gegen die These, dass Paulus die Unterschiedlichkeit habe ausmerzen wollen oder dass die sexuelle Verschiedenheit lediglich ein soziokulturelles Konstrukt sei.¹⁷ Beachtung verdient überdies, dass die menschliche Person, wie Gen 1,26–27 zweimal betont, „als Abbild Gottes“ geschaffen ist. Die Unterschiedlichkeit der Geschlechter wird erst danach erwähnt. Könnte dies die Erkenntnis des Paulus beeinflusst haben, dass die Einheit (in Christus) über aller Verschiedenheit steht? Gal 3,28 verweist nicht nur zurück auf die ursprüngliche, sondern, wie 2 Kor 5,17, auch voraus auf die neue Schöpfung und enthält verbale und semantische Anklänge an eine verwandelte Identität *en Christô*. Mithin vermittelt Paulus in Gal 3,28 zwischen dem Neuen und dem Alten, zwischen der Einheit in Christus und deren Implika-

tionen für eine von Unterschieden bestimmte Gemeinschaft. Er löst diese Spannung nicht, indem er die Unterschiedlichkeit leugnet, sondern indem er betont, dass diese Kategorien angesichts der alles überstrahlenden neuen Identität der Einheit *en Christō* keine entscheidende Bedeutung mehr haben, kurz: Die Unterschiedlichkeit bleibt, aber sie ist ohne Belang.

Wenn diese Auslegung von Gal 3,28 zutrifft, sollte man erwarten, dass Paulus in der frühen Kirche die Gleichheit der Frauen anerkennt und ihren Beitrag auf eine Ebene mit dem der Männer stellt. Zwei Texte (1 Kor 14 und Röm 16) verdienen in diesem Zusammenhang unsere Aufmerksamkeit.¹⁸

1 Kor 14,34-35 ist Teil eines Abschnitts, der die prophetische Rede in der Gemeinschaft regelt. Paulus erklärt, dass die Frauen in den *ekklesiáis* schweigen sollen. Wenn sie Fragen hätten, sollten sie diese zu Hause ihren Männern vorlegen. Crüsemann betrachtet diesen Text als „unheilbar frauenfeindlich“, da er eine untergeordnete Position vorschreibe und den Frauen Stimme und Platz in der Kirche verweigere.¹⁹ Ein wenig überraschend stellt jedoch die Glaubenskongregation in ihrer Erklärung aus dem Jahr 1976 fest: „Paulus widersetzt sich keineswegs dem Recht, in der Versammlung prophetisch zu reden, was er den Frauen übrigens ausdrücklich zuerkennt (vgl. 1 Kor 11,5); das Verbot bezieht sich ausschließlich auf die offizielle Funktion, in der christlichen Versammlung zu lehren. Diese Vorschrift ist für den hl. Paulus mit dem göttlichen Schöpfungsplan verbunden.“ (*Inter Insigniores*, Nr. 4). In scheinbarem Kontrast hierzu bemerkt Murphy-O'Connor: „Es ist ein Grundsatz der religiösen Soziologie, dass der Geist nur denjenigen gegeben wird, die als Empfänger sozial akzeptiert werden. Mithin ist die gemeinschaftliche Akzeptanz von Frauen in maßgeblichen Positionen wesentliche Voraussetzung ihrer Begabung in Gebet und prophetischer Rede.“²⁰ Welcher Standpunkt lässt sich aufrechterhalten?

Paulus' Anordnung in 1 Kor 14 muss im Kontext des gesamten Briefes bewertet werden. An eine begabte, aber unbotmäßige Gemeinde gerichtet, versucht der Korintherbrief für Disziplin, Moral und Ordnung zu sorgen. Zu diesem Zweck scheint Paulus die Hierarchie - und damit auch die männliche Dominanz und die weibliche Unterordnung - zu stärken: „Ihr sollt aber wissen, dass Christus das Haupt des Mannes ist, der Mann das Haupt der Frau und Gott das Haupt Christi“ (11,3); der Mann ist „Abbild und Abglanz Gottes“, „die Frau aber ist der Abglanz des Mannes“ (11,7). Und auch das Festhalten daran, dass die Frauen ihr Haupt verhüllen (11,6) und in der Kirche schweigen sollen (14,34-35), verrät einen patriarchalischen Standpunkt. Bemerkenswert ist überdies, dass Paulus (in 1 Kor 15) in der Liste derer, denen der auferstandene Jesus erschienen ist, Maria Magdalena auslässt, obwohl sie doch „Apostolin der Apostel“ ist (*Mulieris Dignitatem*, Nr. 16). Im Ersten Korintherbrief tritt Paulus, was seine Haltung gegenüber den Frauen in der frühen Kirche betrifft, allem Anschein nach im doppelten Wortsinn als strenger Zensor auf.

Dennoch ergeben sich innerhalb des Textes Unstimmigkeiten. In den Versen 11 und 12 revidiert Paulus seine hierarchische Sichtweise: „Denn wie die Frau vom Mann stammt, so kommt der Mann durch die Frau zur Welt; alles aber stammt

von Gott.“ (11,12). Ferner bestellt er Grüße von Priska und Aquila und weist sie damit als Mitarbeiterinnen aus (16,19). Paulus muss gewusst haben, welche Rolle Priska in der Unterweisung des Apollos gespielt hat (in Apg 18,26 und Röm 16,1 ist ihr Name dem des Aquila vorangestellt). Daneben implizieren die Worte „ihre Hausgemeinde“, dass Priska eine ebenso aktive Missionarin war wie ihr Mann. Sie fügt sich schwerlich in das Bild einer Frau ein, die in der Kirche schweigt und ihrem Mann zu Hause Fragen stellt. Zudem weist die Tatsache, dass Paulus Petrus und die übrigen Apostel erwähnt, die „eine gläubige Frau“ mitnehmen (1 Kor 9,5), darauf hin, dass auch andere Frauen ähnlich wie Priska gemeinsam mit ihren männlichen Partnern eine missionarische Rolle gespielt haben.²¹ Während diese Details dafür sprechen, dass Paulus die aktive Mitarbeit der Frau in der frühen Kirche durchaus bewusst gewesen sein muss, spiegeln die Unstimmigkeiten im Text womöglich sein inneres Ringen darum wider, die Realität dessen zu akzeptieren, was „Einheit in Christus“ auf kirchlicher Ebene bedeutet. Der Erste Korintherbrief ist jedoch nicht Paulus' letzte Aussage zur kirchlichen Stellung der Frau, und es wäre ein Fehler, ihn als solche zu lesen.

Der Römerbrief ist der letzte der erhaltenen Paulusbriefe und einige Jahre später verfasst. Er bietet uns „einen Überblick über ein reiferes Stadium seiner theologischen Entwicklung.“²² Auch wenn die Rolle der Frau darin nicht ausdrücklich angesprochen wird, stellt Kapitel 16 im Hinblick auf Paulus' Einstellung zu diesem Thema einen Meilenstein dar. Die Erwähnung von neun Frauen spricht für ein hohes Maß an weiblichem Engagement. Bezeichnend sind ferner die Titel, die Paulus verwendet: Phöbe, die Diakonin, und Junia, die Apostolin. Schüssler Fiorenza verweist auf eine Tendenz, diese Titel unterzubewerten oder anders zu übersetzen, um die Rollen der Frauen nicht mit ihren männlichen Pendanten gleichsetzen zu müssen. So wird die Stellung der Phöbe häufig mit „Diakonissin“ übersetzt, deren Dienst an den Armen und Kranken auf Frauen beschränkt war.²³ Dies würde jedoch voraussetzen, dass „Paulus das Wort *diakonissa* verwendet hätte, das, soweit wir wissen, im Griechisch des ersten Jahrhunderts nicht gebräuchlich war.“²⁴ Tatsächlich verwendet Paulus die maskuline Form von *diakonos*. Zwar hat man den Standpunkt vertreten, dass *diakonos* einen Diener im Allgemeinen bezeichnet, doch verwendet Paulus den Begriff hier ganz spezifisch. Indem er Phöbe mit einem Titel belegt, der mit einer bestimmten Gemeinde in Verbindung steht, erkennt er die Legitimität ihrer offiziellen Rolle an. „Dieser Text“, so Origenes' Kommentar zu Röm 16,1-2, „lehrt mit der Autorität des Apostels, dass auch Frauen als Diakone in der Kirche eingesetzt werden.“²⁵ Phöbe hat ihren Dienst eindeutig nicht nur an Frauen verrichtet, denn Paulus erwähnt, dass er selbst ihre Hilfe in Anspruch genommen hat, und außerdem ist sie die Überbringerin seines Briefes.

Der Hinweis auf *Iounian* (16,7), einen „angesehenen Apostel“, hat eine Debatte hervorgerufen. Lange Zeit waren die Exegeten der Ansicht, dass es sich hierbei um einen Männernamen handelt (den Akkusativ des männlichen *Junias* und nicht der weiblichen *Junia*). Problematisch daran war jedoch, dass „der Name Junia vielfach, Junias dagegen gar nicht belegt ist“. Die „einzige vernünftige Schlussfol-

gerung [...] ist, zu akzeptieren, dass es tatsächlich einen weiblichen Apostel gegeben hat.“²⁶ Interessanterweise war Junia in der patristischen Tradition als Fraunname akzeptiert. Chrysostomos kommentiert: „Wie groß muss die Weisheit dieser Frau gewesen sein, dass sie für den Titel Apostel würdig befunden wurde.“²⁷ Inzwischen geht die Forschung davon aus, dass es sich um einen Frauennamen handelt. In Anbetracht dessen, dass der Titel „Apostel“ auf Paulus’ Skala ganz weit oben steht (1 Kor 12,28), besaßen Junia und ihr männlicher Partner zweifellos große Autorität und hatten eine Führungsrolle inne. Vielleicht waren sie als Missionare, Prediger und Gemeindeglieder tätig.

Inter Insigniores weist auf zwei unterschiedliche Formulierungen hin: „[Paulus] spricht unterschiedslos von ‚meinen Mitarbeitern‘ (Röm 16,3; Phil 4,2-3) hinsichtlich der Männer und Frauen, die ihm auf die eine oder andere Weise in seiner apostolischen Arbeit helfen; dagegen reserviert er die Bezeichnung ‚Mitarbeiter Gottes‘ (1 Kor 3,9; vgl. 1 Thess 3,2) für Apollo, Timotheus und sich selbst, Paulus; sie werden so bezeichnet, weil sie direkt zum apostolischen Amt und zur Verkündigung des Gotteswortes berufen sind.“ (*Inter Insigniores*, Nr. 3) Diese Unterscheidung vermag jedoch einer genaueren Prüfung nicht standzuhalten. In 2 Kor 1,1 unterscheidet Paulus zwischen sich selbst, „durch Gottes Willen Apostel Christi Jesu“, und dem „Bruder“ Timotheus. In Röm 16,3 erwähnt Paulus „Priska und Aquila, meine Mitarbeiter in Christus Jesus“ und hebt damit nicht ihre Unterschiedlichkeit, sondern ihre Gleichheit in Christus hervor. Die Frauen und Männer in Röm 16 werden von Paulus nicht als Untergebene oder Helfer, sondern als gleichrangige Mitarbeiter dargestellt, die „für den Herrn viel Mühe auf sich genommen haben“²⁸. Junia, Phöbe und Priska sind nicht von Paulus in ihre Ämter eingesetzt worden, sondern waren bereits so etabliert, dass sie ihm Unterstützung gewähren konnten. „Paulus betrachtete es als völlig selbstverständlich, dass Frauen in exakt demselben Sinn wie Männer einen Dienst in der Kirche wahrnahmen. Er erkannte ihre Gaben als Früchte des Geistes an ...“²⁹ Das 16. Kapitel des Römerbriefs stellt uns ein Paradigma der Partnerschaft vor Augen. Es zeigt uns Männer und Frauen, die gemeinsam auf Missionsreise gehen, Gemeinden gründen, führende Positionen innehaben, lehren, evangelisieren, ihr Leben aufs Spiel setzen, um einander zu helfen, denselben Glauben und dieselbe Verantwortung teilen. Zumindest hier scheint die Vision aus Gal 3,28 in der frühen Kirche Wirklichkeit geworden zu sein: Männer und Frauen, Juden und Heiden, Freie und Sklaven, die als Gleichgestellte zusammenarbeiten und auf diese Weise ihre Einheit in Christus beweisen.³⁰

¹ Vgl. Brigitte Kahl, *No Longer Male*, in: *Journal for the Study of the New Testament* 79 (2000), 37-49.

² Kongregation für die Glaubenslehre, *Inter Insigniores. Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt* (15. Oktober 1976), Nr. 4.

³ Papst Johannes Paul II., *Mulieris Dignitatem. Apostolisches Schreiben über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres* (15. August 1988), Nr. 11.

⁴ Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die*

Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt (31. Mai 2004), Nr. 12, nachfolgend *ZMF*.

⁵ Kahl, *No Longer Male*, aaO., 45.

⁶ Marlene Crüsemann, *Irredeemably Hostile to Women*, in: *Journal for the Study of the New Testament* 79 (2000), 19-36, 33.

⁷ Sara Winter, *Philemon and the Patriarchal Paul*, in: A. Levine (Hg.), *A Feminist Companion to Paul*, New York 2004, 122-136, 122f.

⁸ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München/Mainz 1988, 265.

⁹ Luise Schottroff, *Befreiungserfahrungen, Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990, 239.

¹⁰ Krister Stendahl, *The Bible and the Role of Women: A Case Study in Hermeneutics?*, Philadelphia 1966, zitiert nach M. Boucher, *Some Unexplored Parallels in 1 Cor 11:11-12 and Gal 3:28*, in: *Catholic Biblical Quarterly* 31 (1969), 50-58, 52.

¹¹ Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis*, aaO., 265.

¹² *ZMF*, Nr. 2; im selben Abschnitt heißt es: „Diese Anthropologie, die Perspektiven für eine Gleichberechtigung der Frau fördern und sie von jedem biologischen Determinismus befreien wollte, inspiriert in Wirklichkeit Ideologien, die zum Beispiel die Infragestellung der Familie, zu der naturgemäß Eltern, also Vater und Mutter, gehören, die Gleichstellung der Homosexualität mit der Heterosexualität sowie ein neues Modell polymorpher Sexualität fördern.“ Vgl. auch Nr. 8: „Die Geschlechtlichkeit kennzeichnet Mann und Frau nicht nur auf der physischen, sondern auch auf der psychologischen und geistigen Ebene und prägt alle ihre Ausdrucksweisen.“

¹³ Crüsemann, *Irredeemably Hostile*, aaO., 20.

¹⁴ Papst Johannes Paul II., *Ordinatio Sacerdotalis. Apostolisches Schreiben über die Bischöfe der katholischen Kirche über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe* (22. Mai 1994), Nr. 1.

¹⁵ Iris Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ 1990, zitiert nach F. Hawkins, *Does Paul Make a Difference?*, in: *A Feminist Companion to Paul*, 169-182, 172.

¹⁶ Siehe Jerome Murphy-O'Connor OP, *1 Corinthians 11:2-26 Once Again*, in: *Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988), 265-274, 273, wo der Autor darauf hinweist, dass der Formulierungswechsel im letzten Aufzählungsglied von Gal 3,28 („nicht Mann und Frau“) als Anspielung auf Gen 1,27 in der Septuaginta zu verstehen ist.

¹⁷ Es ist darauf hinzuweisen, dass, wer die geschlechtliche Unterschiedlichkeit von Mann und Frau anerkennt, damit nicht zwangsläufig die unterdrückerischen Auswirkungen einiger tief verwurzelter soziopolitischer und kultureller Konstrukte auf das Leben der Frauen leugnet. Die Forderung, systematische Diskriminierung und Vorurteile zu hinterfragen, bleibt bestehen.

¹⁸ Zu den textlichen Fragen gehören eine mögliche Interpolation in 1 Kor 14,34-35 und die Hypothese, wonach Röm 16 ein eigener Brief und an die Gemeinde von Ephesus gerichtet sei. Beides konnte bisher nicht hinreichend bewiesen werden, und so wird hier, wie in der bisherigen exegetischen Tradition üblich, jeder Brief als eigenständige Einheit betrachtet.

¹⁹ Crüsemann, *Irredeemably Hostile*, aaO., 20.

²⁰ Jerome Murphy-O'Connor OP, *Interpolations in 1 Corinthians*, in: *Catholic Biblical Quarterly* 48 (1986), 81-94, 91. Er betrachtet 1 Kor 14,34-35 als Interpolation.

²¹ Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis*, aaO., 221.

²² Hans Betz, Art. *Paul*, in: David Noel Freedman (Hg.), *Anchor Bible Dictionary on CD-ROM*, New York 1997, 1992, (Section E.2.e).

²³ Vgl. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis*, aaO., 218, wo sie darauf hinweist, dass

„Exegeten die Pflichten, die Diakonissen in späteren Jahrhunderten hatten, in das erste Jahrhundert zurück“ projizieren. Zur Debatte um das Diakonat im frühen Christentum vgl. www.womenpriests.org.

²⁴ Florence Gillman, Art. *Phoebe*, in: Freedman (Hg.), *Anchor Bible Dictionary* on CD-ROM, aaO.

²⁵ Origenes, *Kommentar zum Römerbrief*, V, 242-244.

²⁶ Vgl. Richard Bauckham, *Gospel Women*, Cambridge 2002, 167; ebenso Bernadette Brooten, *Junia: Outstanding Among the Apostles*, in: Leonard Swidler/Arlene Swidler (Hg.), *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York 1977, 141-144; deutsch: *Junia ... hervorragend unter den Aposteln (Röm 16,7)*, in: Moltmann-Wendel, E. (Hg.), *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*, München ⁴1986, 148-151.

²⁷ Johannes Chrysostomos, *Predigten über den Römerbrief*, 31, zitiert nach Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentarische Apokryphen*. In deutscher Übersetzung, 2 Bde., Tübingen 1999, Bd. 2, 10.

²⁸ Vgl. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis*, aaO., 217, zum Gebrauch des Verbs *kopian*.

²⁹ Jerome Murphy-O'Connor, *A Critical Life*, Oxford 1996, 289.

³⁰ Ebd., 325, über Sklaven in Röm 16. Ich danke Charmaine Chang für ihre Anmerkungen zu diesem und anderen Aspekten des vorliegenden Beitrags.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Strukturen der Hoffnung in einer gebrochenen Welt

Der Dienst der internationalen katholischen Jugendbewegungen

Kevin Ahern

Inmitten der Komplexität und Gebrochenheit unserer globalen Realität werden oft vor allem die jungen Erwachsenen als Nutznießer wie auch als Opfer unverhältnismäßig stark von den ungleichmäßigen sozialen Veränderungen beeinflusst, die mit der Globalisierung einhergehen. Glücklicherweise hat diese Realität jedoch mehr zu bieten als Spaltung und Ungerechtigkeit. Einerseits trifft es zwar zu, dass viele junge Menschen insbesondere im globalen „Norden“ sich zunehmend von den organisierten kirchlichen und staatlichen Institutionen distanzieren; andererseits reagieren jedoch Millionen von Frauen und Männern im Alter zwischen 15 und 30 auf die Spaltungen und die Strukturen der Sünde in der