

# »Töchter Gottes in Christus Jesus« (Gal 3,26)?

Überlegungen zum neutestamentlichen Befund

Sabine Bieberstein

Die Suche nach Töchtern Gottes im Neuen Testament endet zunächst mit einem negativen Ergebnis: Weder eine »Tochter Gottes« noch »Töchter Gottes« werden explizit in dieser Betitelung erwähnt. Dies stellt einen markanten Unterschied zur Vielzahl an Belegen von »Sohn Gottes«, »Söhnen Gottes« oder auch »Kindern Gottes« dar. Ebenso wenig begegnet ein Mädchen oder eine Frau, die Gott explizit als Vater (oder Mutter) anspricht.

## 1. »Ihr werdet mir Söhne und Töchter sein ...« – 2Kor 6,17 f.

Eine gewisse Ausnahme von diesem Befund bildet allerdings eine Textstelle aus dem 2. Korintherbrief, die im Folgenden als Ausgangspunkt für weitere Suchbewegungen im Neuen Testament dienen soll. In 2Kor 6,17-18 finden wir explizit genannte Töchter Gottes in einer Anrede Gottes an die Adressatinnen und Adressaten:

Ich werde unter ihnen wohnen und mit ihnen gehen, und ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein. Darum: geht weg aus ihrer Mitte und sondert euch ab, spricht der Kyrios, und Unreines fasst nicht an, so will ich euch annehmen, und ich werde euch zum Vater sein, und ihr werdet mir Söhne und Töchter sein, spricht der Kyrios, der Allmächtige.

Der Text ist Teil des Abschnitts 2Kor 6,14-7,1, der in der exegetischen Forschung über weite Strecken und mit guten Gründen als ein nichtpaulinischer Einschub angesehen wird.<sup>1</sup> In einer bei Paulus ansonsten nicht belegten polemischen Sprache der Abgrenzung werden die Angesprochenen in diesem Abschnitt aufgefordert, sich von den Nichtgläubenden streng abzusondern. Dies wird auf verschiedene Weisen eingeschärft und begründet. In den VV.14-16 wird, um die Unmöglichkeit der Gemeinschaft zwischen Gläubenden und Nichtgläubenden (V.14a) zu begründen, zunächst eine Kette von fünf unvereinbaren Gegensätzen konstruiert: zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Licht und Finsternis, Christus und Belliar, Gläubigen und Ungläubigen sowie zwischen dem Tempel Gottes und Götzenbildern. An letzterem kann die Fortsetzung in V.16 anknüpfen:

---

<sup>1</sup> Vgl. nur die Forschungsüberblicke bei BIERINGER, 2Korinther und HEIL, Sprache, bes. 727-729, wobei Bieringer selbst die Sinnhaftigkeit des Textstücks im gegenwärtigen Kontext nachzuweisen versucht. Heil hingegen am nichtpaulinischen Charakter und der nachpaulinischen Interpolation der Stelle festhält. Zur Argumentation für den nichtpaulinischen Charakter vgl. auch KLAUCK, 2. Korintherbrief, 60; GRÄBER, Der zweite Brief an die Korinther Bd. 1, 255-265; gegenteilig wieder KLEINE, Furcht, 42-44.

Wir nämlich sind der Tempel des lebendigen Gottes, wie Gott gesagt hat: ich werde unter ihnen wohnen und mit ihnen gehen, und ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein.

Wenn die Christusgläubigen auf diese Weise als Tempel Gottes deklariert werden (vgl. 1Kor 3,16; 6,19), dann werden sie damit als das Eigentumsvolk Gottes, und zwar – im Unterschied zu den als tot verstandenen Götzen – des lebendigen Gottes erklärt. Entsprechend wird es in der Fortsetzung ausgeführt: »*ich werde ihr Gott sein – sie werden mein Volk sein.*« Damit wird erstens die so genannte Bundesformel (Jer 32,38; vgl. auch Lev 26,11 f.; Ez 37,23.27; Jer 31,33 u. ö.) aufgenommen, die das besondere Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk bestimmt. Da – zweitens – ein Tempel als die Wohnstatt eines Gottes und insbesondere des Namens Gottes gilt, bedeutet dies, dass Gott unter und in den Christgläubigen wohnt, und dass sich damit – drittens – seine Heiligkeit auf sie überträgt. Diese enge Beziehung zwischen Gott und den Christusgläubigen wird in der Logik dieses Textes allerdings exklusiv verstanden: Sie dient zur Begründung der Absonderung von den »anderen«, d. h. von all denen, die nicht zu dieser engen Beziehungsgemeinschaft gehören (V.17). Die so entstehende Gemeinschaft zwischen Gott und denen, die zu ihm gehören, wird – wie zuvor schon der Gedankengang ab V.16 – durch eine weitere Kombination von Schriftzitate untermauert (V.18).

Im Horizont unserer Fragestellung ist es dabei bemerkenswert, dass diese Gruppe, die zum »Volk« dieses lebendigen Gottes erklärt wird, explizit als »Söhne und Töchter« dieses Gottes bezeichnet wird. Dazu bedurfte es für den Verfasser einiger exegetischer Anstrengung. Offensichtlich kombinierte er hier mehrere Schriftstellen und Vorstellungen:

a) entweder die Vorstellung von Gott als Vater Israels und Israel als Sohn oder Kind Gottes, wie sie z. B. in Jer 31,9 zum Ausdruck kommt: »*Denn ich bin Israels Vater, und Efraim ist mein erstgeborener Sohn*«, oder aber die Verheißung an David nach 2Sam 7,14: »*Ich will sein Vater sein, und er soll mein Sohn sein.*«

b) die explizite Ausfaltung des Gottesvolkes als Söhne und Töchter Gottes, wie es z. B. in Jes 43,6 geschieht: »*Führe meine Söhne heim aus der Ferne, meine Töchter vom Ende der Erde.*«

Demnach wurde die Vorstellung von Gott als Vater Israels und Israel als Sohn Gottes (Jer 31,9) oder aber von Gott als Vater Davids und David als Sohn Gottes (2Sam 7,14) mit der parallelen Nennung der Söhne und Töchter (Gottes) in Jes 43,6 kombiniert, um so zu der expliziten Erwähnung der Söhne und Töchter in 2Kor 6,18 zu gelangen. Das zeigt, dass die Vorstellung von »Töchtern Gottes« für diesen Text in dieser Ausdrücklichkeit vorstellbar und allem Anschein nach auch von Bedeutung ist. Gemeint ist ein enges und gleichzeitig exklusives Verhältnis zu Gott, das analog zum Bundesverhältnis ausgedrückt wird. Sollte der Verfasser auf die Davidsverheißung (2Sam 7,14) zurückgreifen, hieße dies, dass er messianische Vorstellungen auf das Volk der Christusgläubigen übertrüge, das explizit als Volk von Söhnen und Töchtern Gottes verstanden würde. Doch auch wenn als Bezugstext Jer 31,9 angesehen wird, ist die Vorstellung der Söhne und Töchter Gottes mit einer Würde verbunden, die als Auftrag zu einer Lebensführung in Gerechtigkeit, Licht usw. (vgl. V.14-16) konkretisiert wird, allerdings in einer Weise, dass sich die Angesprochenen von denen ab-

grenzen sollen, die nicht dazugehören bzw. zu denen sie selbst nicht gehören sollen.

Die Frage, was den Verfasser dazu brachte, in dieser Weise explizit von den »Töchtern Gottes« zu sprechen, obwohl dies weder vom atl. Hauptzitat so vorgegeben war, noch von den Themen des Briefkontextes erforderlich scheint, lässt sich kaum beantworten. Allerdings liegt die Verbindung zu einer weiteren Textstelle aus den paulinischen Briefen nahe, die als ein Paradebeispiel des besonderen Status der Getauften gelten kann: das Taufbekenntnis Gal 3,26-28.<sup>2</sup>

## 2. »Nicht ist männlich und weiblich ...« – Gal 3,26-29

Auch bei diesem Text handelt es sich – zumindest beim Grundbestand der VV.26-28 – mit großer Wahrscheinlichkeit um einen nicht von Paulus selbst formulierten Text, sondern um ein Bekenntnis, das er in einer seiner Gemeinden kennen gelernt und übernommen hat.<sup>3</sup> Im Unterschied zu 2Kor 6,17-18 hat Paulus die Passage jedoch mit eigener Hand in den Argumentationsgang seines Briefes eingefügt. Wörtlich lässt sich der Text etwa wie folgt übersetzen:

<sup>26</sup> Alle nämlich seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus;

<sup>27</sup> denn wieviele ihr auf Christus getauft wurdet, Christus zogt ihr an.

<sup>28</sup> Nicht gibt es Judäer noch Hellene,

nicht gibt es Sklave noch Freier,

nicht gibt es männlich und weiblich.

Alle nämlich seid ihr einer in Christus Jesus.

<sup>29</sup> Wenn ihr aber des Christus seid, folglich des Abraham Samen seid ihr, nach der Zusage Erben.

Dieser Text wurde allem Anschein nach anlässlich von Taufen rezitiert oder gesungen und den Neugetauften zugesprochen.<sup>4</sup> V.27 spricht diese Taufe an und formuliert, was bei der Taufe geschieht: Der Christus wird (wie ein Gewand) angezogen – und dies hat dramatische Folgen. Ob dieses »Christus anziehen« im Horizont biblischen Sprachgebrauchs<sup>5</sup> metaphorisch zu verstehen ist, oder ob sich dahinter ein konkreter frühchristlicher Taufritus greifen lässt, bei dem die Täuflinge ganz ins Wasser eingetaucht wurden und beim Heraussteigen aus dem Taufbecken – ähnlich wie dies für zeitgenössische Initiationsriten in Mysterienreligionen belegt ist<sup>6</sup> – ein neues Gewand als Zeichen

<sup>2</sup> Dieser Zusammenhang wird z. B. von KLAUCK, 2. Korintherbrief, 62 ins Feld geführt, von GRASSER, Der zweite Brief an die Korinther Bd. 1, 263 hingegen abgelehnt.

<sup>3</sup> Dafür sprechen u. a. die in sich geschlossene Form des Stücks, der Wechsel von »wir« (bis 3,25 und ab 4,1) zu »ihr« (3,26-29), die über den engeren Argumentationskontext hinausgehende Thematik der VV.26-28 sowie die Parallelität zu 1Kor 12,13; Kol 3,11; vgl. PAULSEN, Einheit, mit früherer Forschungsliteratur; BETZ, Galaterbrief, 325; SCHÜSSLER FIORENZA, Gedächtnis, 258 f.; BECKER, Der Brief an die Galater, 59-60; EBNER, Wenn alle »ein einziger« sein sollen, 160-161.

<sup>4</sup> Vgl. u. a. BETZ, Galaterbrief, 320-353; BECKER, Der Brief an die Galater, 59; EBNER, Wenn alle »ein einziger« sein sollen, 159-161.

<sup>5</sup> Vgl. den griechischen Text in 2Chron 6,41; Hiob 29,14; Sir 27,8; Ps 35,26; Ps 109,26; Spr 31,26; Ps 93,1; vgl. dazu MUSSNER, Galaterbrief (1974), 263.

<sup>6</sup> Plutarch, Is et Os 3 (352 B); Apuleius, Met 11,24; Philo, Fug 110.

des neuen Lebens als Getaufte erhielten, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, da explizite Belege für einen solchen Ritus für die paulinische Zeit fehlen. Doch auch ohne eine solche sinnenfällige Inszenierung lässt die Formulierung an das paulinische Taufverständnis denken, wie es in Röm 6,3 f. greifbar wird: als ein Hineingetauftwerden in den Tod und als Auferwecktwerden mit Christus, um sodann als erneuerte und verwandelte Menschen, als mit Christus Auferweckte, zu leben. Auch die Vorstellung derer, die »in Christus« sind, als eine neue Schöpfung (2Kor 5,17), deutet in eine ähnliche Richtung.

Die tiefgreifenden Veränderungen, die mit der Taufe und dem Anziehen des Christus verbunden sind, werden in V.28 mit Hilfe dreier Gegensatzpaare angesprochen: »Nicht ist Judäer und nicht Hellene, nicht ist Sklave und nicht Freier, nicht ist männlich und weiblich ...« Damit sind grundlegende Hierarchien genannt, die die zeitgenössischen Gesellschaften in verschiedener Hinsicht in ein »oben« und »unten« teilten und sich auch in den Gemeinden mit ihren zahlreichen Angehörigen aus dem Sklavenstand, mit ihren Gegensätzen zwischen Menschen jüdischer und nichtjüdischer Herkunft und mit den zahlreichen Frauen, die verantwortungsvolle Aufgaben übernahmen, in ebensolchen Hierarchien fortzusetzen drohten oder aber zu Spannungen führten. Nach Überzeugung und Vision dieses Textes sollen alle diese Hierarchisierungen in den Gemeinden, unter den Getauften, nicht mehr von Bedeutung sein, und zwar sowohl im Blick auf das Miteinander der Getauften, deren Beziehungen nicht länger durch die herrschenden Macht- und Rollenzuschreibungen geprägt sein sollen, als auch im Blick auf den Status einer Person, der ebenfalls nicht analog zu gesellschaftlichen Wertzuschreibungen gemessen werden soll, sondern allein in der Zugehörigkeit zu Christus gründet, die alle in gleicher Weise zu »Söhnen Gottes« macht.<sup>7</sup>

Zu den Hierarchisierungen, die in performativer Sprechweise als außer Kraft gesetzt erklärt werden, gehören neben denen zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien auch jene zwischen Männern und Frauen bzw. zwischen männlich und weiblich und damit einer der grundlegenden stabilisierenden Faktoren kyriarchaler Gesellschaften, deren Ausdruck u. a. die patriarchale Ehe war. Damit stellt sich jedoch spätestens an dieser Stelle die Frage, weshalb der Text gerade in diesem Kontext die Frauen in der »Gottessohnschaft« nicht explizit kenntlich macht, indem er beispielsweise von »Töchtern Gottes« spräche, sondern in androzentrischer Redeweise als Grund für jene Außerkräftsetzung zunächst den Glauben ins Feld führt, der »alle« zu »Söhnen Gottes« mache, und begründend sodann das Taufgeschehen ausfaltet, durch das »alle« zu »seinem« (ebenfalls maskulin formuliert) in Christus Jesus werden.

<sup>7</sup> Während in der älteren Literatur die sozialgeschichtliche Bedeutung dieses Textes nicht oder nur widerstrebend zur Kenntnis genommen wurde (vgl. die Reflexion darüber bei PAULSEN, *Einheit*, 93-95), geriet dies in der neueren Forschung zunehmend in den Blick. Allerdings wird unterschiedlich beurteilt, inwieweit sich der authentische Paulus von den im Taufbekenntnis formulierten Visionen unterscheidet. Während EBNER, Wenn alle »ein einziger« sein sollen, 160 f. aufzeigt, wie Paulus einige seiner Katechesen an der Taufformel ausrichtet, betont z. B. SCHÜSSLER FIORENZA die gravierenden Unterschiede zwischen den egalitären Vorstellungen der Taufformel und Paulus selbst, vgl. DIES., *Gedächtnis*, 272-274; DIES., *Gal 3,28*, 167-184.

Über dieses Ärgernis ist besonders in der feministisch inspirierten exegetischen Forschung vehement und kontrovers debattiert worden.<sup>8</sup>

## 2.1. Sprachliche Klärungen: Sind auch Frauen »Söhne Gottes«?

Sind also Frauen bei der »Gottessohnschaft« gar nicht im Blick? Dagegen lässt sich zunächst auf sprachlicher Ebene argumentieren. Denn die griechische Sprache ist – wie viele andere Sprachen – eine androzentrische Sprache, die die Wirklichkeit aus einer männlichen Perspektive wahrnimmt, was sich in entsprechenden sprachlichen Strukturen niederschlägt. Allerdings verstehen sich diese Sprachen als generische Sprachen, die Frauen in den jeweiligen männlichen Symbolen mitmeinen. Frauen werden im Normalfall nur dann ausdrücklich genannt, wenn sie die Ausnahme von einer Regel sind, wenn Schwierigkeiten auftreten oder wenn sie direkt angesprochen sind – und natürlich in Diskursen, in denen es darum geht, ein bestimmtes weibliches Verhalten einzuschärfen. Im Normalfall subsumieren solche Sprachen Frauen unter grammatikalisch maskuline, angeblich generische Ausdrücke wie z. B. Christ, Wissenschaftler, Deutscher oder Theologe, deren Bedeutung durch den Rückgriff auf den Kontext entweder als Frauen einschließend oder aber als kyriarchal exklusiv bestimmt wird.<sup>9</sup>

Im Blick auf unseren Text lässt diese sprachliche Eigenart zumindest bei den beiden ersten Gegensatzpaaren in V.28 darauf schließen, dass bei den Juden und Griechen, den Sklaven und Freien jeweils auch Frauen mitgemeint sind. Aber gilt dies auch für einen so eindeutig männlich konnotierten Begriff wie »Söhne Gottes«? Hier kann zunächst ein Blick auf weitere paulinische Texte weiter helfen. Es zeigt sich, dass Paulus einen in vergleichbarer Weise männlich konnotierten Begriff, nämlich »Brüder« (*adelphoi*), durchaus als Frauen einschließend versteht. So spricht er bekanntlich seine Gemeinden in seinen Briefen durchgehend und konsequent als »*adelphoi*« an. Schon eine Durchsicht des ersten Korintherbriefes zeigt aber spätestens in Kapitel 7, dass sich hinter den »Brüdern«, die seit 1,10 f. in regelmäßiger Wiederholung angesprochen worden waren, auch Schwestern verbergen. So wendet Paulus sich in 7,16 an Frauen und Männer jeweils getrennt: »*Denn was weißt du, Frau, ob du den Mann retten wirst? Oder was weißt du, Mann, ob du die Frau retten wirst?*« Dem könnten weitere Beispiele hinzugefügt werden. So gibt es also gute Gründe, auch solche männlich konstruierten und konnotierten Begriffe wie »Brüder« oder »Söhne« bei Paulus als Frauen einschließend zu verstehen.

Dafür, dass Paulus bei den »Söhnen Gottes« die Frauen in androzentrischer Seh- und Denkweise nicht einfach vergessen hat, spricht außerdem die Tatsache, dass in V.28 – im Unterschied etwa zu 1Kor 12,13 – explizit mit dem Gegensatzpaar »männlich/weiblich« operiert wird, dass also bei dieser neuen, im

<sup>8</sup> Vgl. bes. STANDHARTINGER, Frau; SCHÜSSLER FIORENZA, Gal 3,28. In der älteren Literatur findet dieser Aspekt dagegen kaum Beachtung, vgl. z. B. MUSSNER, Galaterbrief oder auch PAULSEN, Einheit, trotz seiner grundsätzlichen Sensibilität für die soziale Sprengkraft des Textes und seine Bedeutung für die Frauenfrage. Noch bei VOUGA, An die Galater, 89-92, wird diese Diskrepanz nicht problematisiert.

<sup>9</sup> Vgl. dazu TRÖMEL-PLÖTZ, Frauensprache; PUSCH, Männersprache.

Glauben und in der Taufe begründeten Wirklichkeit die Auswirkungen auf Frauen wie auf Männer mitbedacht werden. Dies soll als ein erstes Indiz gewertet werden, dass mit der sprachlichen Argumentation offenbar nur ein Teil des Problems erfasst ist. Denn das spannungsvolle Nebeneinander zwischen der expliziten Erwähnung von Frauen in V.28 und dem Beharren auf dem Sohnbegriff V.26 könnte auch darauf hinweisen, dass hier möglicherweise bewusst mit dem Sohnbegriff operiert wird, und dass dem nicht einfach die Töchter an die Seite gestellt werden können. Darauf deutet auch ein weiteres Phänomen aus der frühchristlichen Überlieferung hin: die Forderung nach dem »Männlichwerden« von Frauen. Als ein Beispiel sei der Schluss des Thomasevangeliums genannt, das in seinem letzten Logion über die Stellung Maria Magdalenas reflektiert und zu folgendem Schluss kommt:

Simon Petrus sprach zu ihm [Jesus]: »Maria soll von uns weggehen! Denn die Frauen sind des Lebens nicht wert.« Jesus sprach, »Siehe, ich werde sie ziehen, dass ich sie männlich mache, damit sie auch zu einem lebendigen Geist wird, der euch Männern gleicht. Denn eine Frau, die sich zum Manne macht, wird eingehen ins Reich der Himmel. (EvThom 114)<sup>10</sup>

Dahinter steht weniger die Vorstellung einer Überwindung des biologischen Geschlechts, als vielmehr eine klare Höherbewertung des männlichen gegenüber dem weiblichen Geschlecht, wofür es in der zeitgenössischen Literatur zahlreiche Beispiele gibt. Bei Philo von Alexandria finden wir es so formuliert:

Denn Fortschritt ist tatsächlich nichts anderes als das weibliche Geschlecht aufzugeben und ins männliche zu wechseln, denn das weibliche Geschlecht ist materiell, passiv, körperlich und gefühlsanfällig, dagegen ist das männliche aktiv, rational, und von größerer Nähe zu Verstand und Denken. (Quaest in Ex 1,8)

Demnach werden Frauen im EvThom aufgefordert, zum Höheren, Vollkommeneren, zu streben – und das heißt: zum Männlichen. Ziel ist das Eingehen in das Gottesreich. Dieses »Eingehen ins Reich« wird in EvThom 99 mit der Zurückweisung familiärer Bindungen verbunden. Interessanterweise verknüpft EvThom 22 das »Eingehen ins Reich« mit Vorstellungen der Überwindung von Gegensätzen, die in verschiedener Hinsicht mit dem Taufbekenntnis Gal 3,26-28 verglichen werden können und unter denen auch das Gegensatzpaar »männlich/weiblich« figuriert:

Jesus sah kleine Kinder saugen. Er sprach zu seinen Jüngern: Diese Kleinen, die saugen, gleichen denen, die eingehen ins Reich. Sie sprachen zu ihm: Werden wir, indem wir klein sind, eingehen in das Reich? Jesus sprach zu ihnen: Wenn ihr die zwei (zu) eins macht und wenn ihr macht das Innere wie das Äußere und das Äußere wie das Innere und das Obere wie das Untere, und wo ihr macht das Männliche und das Weibliche zu einem Einigen, damit nicht das Männliche männlich und das Weibliche weiblich ist, wenn ihr macht Augen statt eines Auges und eine Hand statt einer Hand und einen Fuß statt eines Fußes und ein Bild statt eines Bildes, dann werdet ihr eingehen in das Reich.<sup>11</sup>

Das Kennzeichen von JüngerInnen ist es also, von den grundlegenden Differenzierungen der Welt, darunter auch die Differenzierung zwischen männlich und weiblich, unberührt zu sein. Auf diesem Hintergrund muss EvThom 114 da-

<sup>10</sup> Übers. n. Ernst HAENCHEN (1961), in: ALAND, Synopsis.

<sup>11</sup> Übers. n. Ernst HAENCHEN (1961), in: ALAND, Synopsis.

hingehend gelesen werden, dass Jesus selbst die Forderung des Petrus zurückweist, dass Maria zu verschwinden habe, und ihr stattdessen die Fähigkeit und die Möglichkeit zuerkennt, den gleichen Wert und die gleiche Würde zu erlangen wie Männer, allerdings um den Preis der Aufgabe ihrer Weiblichkeit, und das bedeutet, dass sie erst einmal zu dem werden müssen, was Männer von sich aus schon sind.<sup>12</sup> Ideal ist eine geschlechtslose Geistigkeit, die aber implizit davon ausgeht, dass die größte Veränderung von Frauen zu leisten ist, indem sie das – negativ bewertete – Weibliche hinter sich lassen und zum – positiv gewerteten – Männlichen gelangen. Wie dies nach der Vorstellung des Textes für Frauen konkret aussehen soll, wird nicht ausgeführt. Belegt ist, dass sich Frauen, um das Wandern von Verkündigerinnen auf sich nehmen zu können, als Männer verkleideten.<sup>13</sup>

Solche Forderungen nach dem Männlichwerden von Frauen finden sich bei Paulus nicht. Im Gegenteil: Nach 1Kor 11,2-16 legt Paulus großen Wert auf die bleibende Unterscheidbarkeit von Frauen und Männern und wehrt sich vehement gegen jegliche Verwischung von Geschlechtergrenzen.

Dennoch: Die antike Höherbewertung des Männlichen gegenüber dem Weiblichen bleibt eine Spur, die es weiter zu verfolgen gilt. So galten Söhne in verschiedenen kulturellen Kontexten der Antike als naturgemäße Entsprechung zum Vater, als »Wiederholung« und Abbild des Vaters. Diese Vorstellungen wurden in dieser Weise nicht auf Töchter übertragen, deren Zeugung und Geburt sogar als defizitär wahrgenommen werden konnte.<sup>14</sup> Solche Werteskalen schlugen sich unter anderem in konkreten rechtlichen Strukturen nieder, beispielsweise in der bevorzugten Rechtsstellung der Söhne gegenüber den Töchtern einer Familie. Familien wurden über die Söhne weiter geführt, und die Söhne waren die Erben des Familienbesitzes.<sup>15</sup>

Bezeichnenderweise operiert nun Paulus im gesamten Argumentationskontext von Gal 3-4 mit Begriffen der Sohnschaft und des Erbens und stellt diesen Begriffe der Unmündigkeit und Unfreiheit gegenüber: So werden in 3,7 die Glaubenden als »Söhne« Abrahams bezeichnet, auf denen die Verheißung ruht. Träger der Verheißung werden sie durch Christus, auf den in 3,16 die Abrahamsnachkommenschaft fokussiert wird. Durch die Zugehörigkeit zu Christus werden die Glaubenden auf Grund der Verheißung zu Nachkommen und Erben Abrahams (3,18,29!). Diesen freien, mündigen und erwachsenen Erben stellt Paulus in 4,1-3 die Unmündigen (*nepioi*) gegenüber, die sich nicht von Sklaven unterscheiden. In Christus erlangen gemäß der paulinischen Argumentation in 4,4-7 diejenigen, die zu ihm gehören, die Gottessohnschaft und werden zu Erben, wie sie bereits in 3,26 als »Söhne Gottes« bezeichnet worden waren. Im weiteren Gedankengang wird der Gegensatz zwischen Söhnen und Sklaven weiter geführt, zunächst in der Warnung vor der erneuten Versklavung unter die Elementarmächte (*stoicheia*) in 4,8-11 und sodann in der

<sup>12</sup> Vgl. dazu HARTENSTEIN/ PETERSEN, Das Evangelium nach Thomas, 773-776; PETERSEN, »Zerstört die Werke der Weiblichkeit!«, 169-178.307-334. Zur Verbreitung dieses Motivs vgl. VOGT, *Becoming Male*.

<sup>13</sup> Nach ActTheclae 25.40 schneidet sich Thekla die Haare ab und zieht Männerkleidung an, um als Wandermisionarin arbeiten zu können. Vgl. auch ActThom 114; 129; ActPhil 95; 125.

<sup>14</sup> Vgl. KÜGLER, »Denen aber, die ihn aufnahmen«, 174-176; DERS., Sohn als Abbild.

<sup>15</sup> Vgl. STENDEBACH, Sohn, 624 mit weiterer Literatur.

Sara – Hagar – Typologie in 4,22-31. Dies alles deutet darauf hin, dass Paulus wegen dieser Rechtsstellung von Söhnen, denen die Töchter eben nicht gleichgestellt waren, in Gal 3,26 am Begriff der »Söhne Gottes« festhält.<sup>16</sup> Allerdings zeigt ein Blick auf Röm 8,14-17, dass Paulus in einem ähnlichen Argumentationskontext, in dem er zunächst von »Söhnen Gottes« spricht, diesen Begriff im Fortgang synonym durch »Kinder« (*tekna*) fortführen kann, und auch in Röm 8,19.21 werden die Begriffe »Söhne Gottes« und »Kinder Gottes« parallel verwendet.<sup>17</sup> Interessanterweise schwingen auch in Röm 8,14-17 rechtliche Zusammenhänge mit: Gottessohnschaft erlangen diejenigen, die »vom Geist getrieben« sind, der ein »Geist der Sohnschaft« und nicht ein »Geist der Sklaverei« (V.15) ist. Neben dem Aspekt der Freiheit, der damit anklingt, wird explizit die »Furchtlosigkeit« dieser Söhne genannt (V.15). Auf diese Weise zu »Kindern (!) Gottes« geworden (V.16), werden sie damit zu »Erben Gottes« und »Miterben Christi«, so dass hier, wie in Gal 4,5-7, mit der Sohnschaft (bzw. Kinderschaft) das Erbrecht verbunden wird.<sup>18</sup>

## 2.2. Übersetzungsfragen: Söhne und Töchter Gottes?

In beiden Fällen sollen wohl aber Frauen in die Gottessohnschaft ein- und nicht ausgeschlossen werden, und ähnlich ist es bei der Wendung »einer in Christus Jesus« in 3,28. Damit stellt sich die Frage, wie nun eine solche Stelle angemessen zu übersetzen wäre. Nach der Logik der Texte müsste man sicher, um den besonderen Rechtsstatus der Söhne deutlich zu machen, den durch die Zugehörigkeit zu Christus auch Frauen erlangen können, bei der Übersetzung »Söhne Gottes« bleiben. Auf dem Hintergrund heutiger Sprachsensibilität, die einen solchen Begriff als Frauen ausschließend versteht und verstehen muss, erscheinen hingegen andere Übersetzungen angemessener, die Frauen explizit nennen.

So werden in der revidierten Fassung der »Guten Nachricht«<sup>19</sup> nicht nur die »Brüder« konsequent mit »Brüder und Schwestern« wiedergegeben, sondern auch die Söhne Gottes aus Gal 3,26 werden zu »mündigen Söhnen und Töchtern«. Auf diese Weise werden Frauen nicht nur sichtbar gemacht, sondern der Aspekt des besonderen Rechtsstatus wird zudem im Attribut »mündig« zum Ausdruck gebracht:

Ihr alle seid jetzt mündige Söhne und Töchter Gottes – durch den Glauben, und weil ihr in engster Gemeinschaft mit Jesus Christus verbunden seid. Denn als ihr in der Taufe Christus übereignet wurdet, habt ihr Christus angezogen wie ein Gewand. Es hat darum auch nichts mehr zu sagen, ob ein Mensch Jude ist oder Nichtjude, ob im Skla-

<sup>16</sup> Dagegen hält SCHÜSSLER FIORENZA, *Gedächtnis*, 259, den Sohnesbegriff für eine paulinische Veränderung gegenüber dem Ausdruck »Kinder Gottes«, den er in der traditionellen Taufformel vorgefunden habe.

<sup>17</sup> Außerhalb dieser Belege begegnet die Wendung »Kinder Gottes« in paulinischen Briefen nur noch in Röm 9,8 und Phil 2,15.

<sup>18</sup> Vgl. dazu MÜLLER, *Gottes Kinder*, 152-154.

<sup>19</sup> Gute Nachricht Bibel. Altes und Neues Testament, mit den Spätschriften des Alten Testaments (Deuterokanonische Schriften/ Apokryphen), revidierte Fassung 1997 der »Bibel in heutigem Deutsch«, Stuttgart 1997.



verstand oder frei, ob Mann oder Frau. Durch eure Verbindung mit Jesus Christus seid ihr alle ein neuer Mensch geworden.

Entsprechend heißt es in dieser Übersetzung in V.28 auch nicht mehr, dass alle »einer« in Christus werden, sondern dass alle »ein neuer Mensch geworden« sind.<sup>20</sup>

Auch im weiteren Verlauf des Briefes werden die »Söhne Gottes« konsequent als »Söhne und Töchter Gottes« sichtbar gemacht:

Durch ihn wollte Gott uns als seine mündigen Söhne und Töchter annehmen. Weil ihr nun Gottes Söhne und Töchter seid, gab Gott euch den Geist seines Sohnes ins Herz. Der ruft aus uns: »Abba! Vater!« Du bist also nicht länger Sklave, sondern mündiger Sohn und mündige Tochter, und wenn du das bist, dann bist du nach Gottes Willen auch Erbe: Du bekommst, was Gott Abraham versprochen hat. (Gal 4,5-7)

Noch einen Schritt weiter geht Brigitte Kahl in ihrer Übersetzung des Taufbekenntnisses in der »Bibel in gerechter Sprache«<sup>21</sup>. Durch die adjektivische Übersetzung der Gegensatzpaare in V.28 werden auch diese explizit für ein Frauen einschließendes Verständnis geöffnet, und analog zur paulinischen Ausdrucksweise in Röm 8 werden die »Söhne Gottes« hier zu »Kindern Gottes«:

Ihr alle nämlich seid Gottes Kinder im Messias Jesus durch das Vertrauen. Denn alle, die ihr in den Messias hineingetauft seid, habt den Messias angezogen wie ein Kleid. Da ist nicht jüdisch noch griechisch, da ist nicht versklavt noch frei, da ist nicht männlich und weiblich: denn alle seid ihr einzig-einig im Messias Jesus.

### 2.3. Bilanz

Bilanzierend lässt sich an dieser Stelle festhalten, dass in Gal 3,26-29 ein früher Tauftext vorliegt, der sich als Ausdruck des Selbstverständnisses dieser frühen christusgläubigen Gemeinden als einer egalitären Bewegung verstehen lässt. Sie brachten damit zum Ausdruck, was in und mit der Taufe passiert: die grundlegende Veränderung einer Wirklichkeit, die von hierarchischen sozialen Rollenzuschreibungen geprägt war. Der Text lässt sich als eine wirkmächtige Proklamation verstehen, die auf Verwirklichung abzielt.<sup>22</sup>

Der Text ist Ausdruck einer Geisttheologie, die davon ausgeht, dass Menschen zu mündigen und freien Söhnen und Töchtern Gottes werden und von diesem Status her mit einer Würde ausgestattet sind, die gesellschaftlich vorgegebene Hierarchien überwindet. Söhne (und wenn der Begriff inklusiv verstanden werden muss, dann auch die Töchter) sind *erbberechtigt*, Söhne und Töchter sind *frei*. Im Argumentationszusammenhang des Galaterbriefes ist der Begriff der *Freiheit*, mit der die Söhne und Töchter Gottes ausgestattet sind, ein zentraler theologischer Begriff, der die Situation der Christinnen sowohl vor Gott, als auch in dieser Welt zusammenfasst. Und Paulus geht es darum, dass die galatischen Christusgläubigen nicht wieder in Formen von Unfreiheit und Sklaverei zurückfallen, die diesem neuen Status von Söhnen und Töchtern nicht angemessen sind. Ob er damit die Leute, die er in Galatien als so be-

<sup>20</sup> Das »ein« ist im Original kursiv gesetzt.

<sup>21</sup> Bibel in gerechter Sprache, hg. v. Ulrike BAIL, Frank CRÜSEMANN u. a., Gütersloh 2006.

<sup>22</sup> Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Gedächtnis, 260 f. unter Aufnahme eines Zitates von Wayne A. MEERS.

drohlich ansieht und die seiner Meinung nach das Evangelium verfälschen, richtig einschätzt, bedürfte einer eigenen Erörterung. Für unsere Fragestellung bleibt der Argumentationszusammenhang festzuhalten, der auf die *Freiheit* der Söhne und Töchter Gottes zielt.

Das Taufbekenntnis hat aber noch eine weitere Konsequenz. Nach Paulus geschieht der Eintritt in die Sphäre des Christus über den Glauben, rituell markiert durch die Taufe und den damit verbundenen Geistempfang – und explizit *nicht* über traditionale Kriterien wie die Beschneidung. Im Unterschied zur Beschneidung, die ein Zugehörigkeitszeichen allein für Männer darstellt, ist die Taufe jedoch ein Ritus, der für Frauen gleichermaßen wie für Männer offen steht. Damit werden Zugehörigkeit und Männlichkeit erst einmal entkoppelt, neue Weisen der Grenzziehungen werden möglich. In einer so definierten Gemeinschaft kann dies nicht ohne Folgen für die Art und Weise der Zugehörigkeit und des Status von Frauen bleiben.<sup>23</sup>

### 3. Konkrete Formen der Freiheit der Töchter Gottes: Röm 16,1-16

Wie sehr Frauen und Männer diese Freiheit der Kinder Gottes beim Wort genommen haben, zeigt sich konkret in den Formen des Miteinanders, wie sie in einigen Aspekten der Brief- und Evangelienliteratur sichtbar werden. Ein eindrückliches Beispiel ist die Grußliste Röm 16,1-16, in der eine Reihe von Frauen in interessanten auf die Gemeinde bezogenen Funktionen genannt werden. Die Liste wird eröffnet durch *Phöbe*, die allerdings nicht begrüßt, sondern der Gemeinde von Rom<sup>24</sup> mit einem regelrechten Empfehlungsschreiben anempfohlen wird. Da zudem als ihr Heimatort *Kenchreä* genannt wird, eine der Hafenstädte Korinths, und sie demnach von dort gekommen sein muss, wird *Phöbe* bereits seit der Antike als die Überbringerin des Römerbriefs angesehen.<sup>25</sup> Dies könnte auf ein weit gespanntes Tätigkeitsfeld dieser Frau hindeuten, das ihr die Möglichkeit gab, auf einer ihrer Reisen diesen Brief zu transportieren.

*Phöbe* wird zunächst als eine geschätzte Glaubensgenossin (»Schwester«), und sodann als *diakonos* der Gemeinde von *Kenchreä* gekennzeichnet. Die genaue Funktion und Bedeutung eines/einer *diakonos* in diesen frühen Gemeinden ist einerseits auf Grund des breiten Bedeutungsspektrums der Wortgruppe *diakonein* (dienen), *diakonos* (Diener, Helfer) und *diakonia* (Dienst)

<sup>23</sup> Vgl. schon SCHÜSSLER FIORENZA, *Gedächtnis*, 262; pointiert KAHL, *Nicht mehr männlich?* und in narrativer Weiterführung EBNER, *Worte*, 115-116.

<sup>24</sup> Mit einem großen Teil der neueren Untersuchungen halte ich es für begründbar, die Grußliste Röm 16,1-16 als einen integralen Bestandteil des Römerbriefs und damit als ursprünglich an Gemeinden in Rom gerichtet zu verstehen. Vgl. dazu LAMPE, *Christen*, 124-135; THEOBALD, *Römerbrief Bd. 2*, 217-220; MERZ, *Phöbe*, 134-135.

<sup>25</sup> So kennzeichnen frühe Handschriften den Brief in unterschiedlichen Varianten als »Brief (des Heiligen Paulus), an die Römer geschrieben (von Korinth) vermittelt der Diakonin Phoebe (der in der Gemeinde von Kenchreä)« oder als »geschrieben durch Tertius, überbracht durch Phoebe«, vgl. den textkritischen Apparat bei NESTLE/ALAND<sup>27</sup>.

und andererseits auf Grund fehlender direkter Parallelstellen im Corpus Paulinum nur unter Vorbehalt zu rekonstruieren. Zieht man Phil 1,1 zur Rate, wo die *episkopoi* (AufseherInnen) und *diakonoï* (DienerInnen, HelferInnen) unter den AdressatInnen in Philippi besonders hervorgehoben werden, wird man an ein innergemeindliches Amt denken müssen, das näherhin als eine Führungsaufgabe zu qualifizieren ist.<sup>26</sup> Denkbar ist aber auch eine über die Gemeinde von Kenchreä hinausgehende Funktion; denn es ist anzunehmen, dass die Funktionsbezeichnung *diakonos* auch für die angesprochene Gemeinde von Bedeutung gewesen sein musste. So könnte, analog zur Bezeichnung *apostolos*<sup>27</sup>, Phöbe als eine übergemeindliche Gesandte im Blick sein, die in Rom die Spanienmission des Paulus vorbereiten sollte.<sup>28</sup>

Für ein solches Unternehmen aber braucht es gewisse Beziehungen und Mittel. Dass Phöbe im Besitz solcher Möglichkeiten war, zeigt ihre nächste Bezeichnung als *prostatis*. Hinter diesem Begriff wird die antike Institution des Patronats- und Klientelwesens sichtbar, nach dem Mitglieder der oberen Gesellschaftsschichten die Funktion eines Schutzherrn bzw. einer Schutzherrin gegenüber Mitgliedern der Unterschichten übernahmen und als Gegenleistung Unterstützung bei Wahlen in politische Ämter, öffentliche Loyalitätsbezeugungen oder auch verschiedene Dienstleistungen erwarten konnten. Demnach hat Phöbe gegenüber der Gemeinde von Kenchreä eine solche Patronatsfunktion ausgeübt, und auch Paulus stellte sich – als Ortsfremder und Mitglied niederer Gesellschaftsschichten – bei seinen Aufenthalten in Kenchreä unter den Schutz dieser *prostatis/patrona* Phöbe.<sup>29</sup>

Im Falle der *Priska* wird nun explizit gesagt, dass sie gemeinsam mit ihrem Mann Aquila eine Gemeinde in ihrem Haus beherbergte (Röm 16,5).<sup>30</sup> Mit diesem Haus kommt offenbar die erste und wichtigste Adresse für Paulus in Rom in den Blick; denn mit diesem Paar verband ihn eine lange und intensive Zeit der Zusammenarbeit und Freundschaft. Nach ihrer Vertreibung aus Rom im Rahmen des Claudiusedikts (49 n. Chr.) waren sie nach Korinth gelangt, wo Paulus in ihrem Haus Unterkunft und Arbeit fand (Apg 18,1-3). Gemeinsam mit den beiden ging er nach Ephesus (Apg 18,18), und auch dort wurde ihr Haus bald zum Kristallisationspunkt einer Gemeinde (1Kor 16,8.19). Von dort scheinen die beiden wieder nach Rom zurückgekehrt zu sein, und Paulus erwartete nun auch in Rom wieder ihre Unterstützung. Nicht umsonst nennt er sie »Mitarbeiter«, womit er stets Menschen bezeichnet, die gemeinsam mit ihm in der Evangeliumsverkündigung tätig waren. Ein Reflex ihrer verkündigenden und lehrenden Tätigkeit findet sich in der kurzen Episode über die Unterweisung des Predigers Apollon in Ephesus (Apg 18,24-26). Und da in der Mehrzahl der

<sup>26</sup> So ein guter Teil der neueren Forschung, vgl. nur SCHÜSSLER FIORENZA, Gedächtnis, 218; KLAUCK, Gemeinde, 235; THEOBALD, Römerbrief Bd. 2, 225; VENETZ, Frauen, 128; GIELEN, Stellung, 121-122.

<sup>27</sup> Vgl. die synonyme Verwendung der beiden Ausdrücke in 2Kor 11,13.23

<sup>28</sup> So MERZ, Phöbe, 134-140.

<sup>29</sup> Zu einem Aufenthalt des Paulus in Kenchreä vgl. nur Apg 18,18.

<sup>30</sup> Zur Situation jüdischer und messiasgläubiger Gemeinden in Rom vgl. LAMPE, Christen; ZANGENBERG/LABAHN (Hg.), Christians as a Religious Minority.

Belege Priska vor ihrem Mann Aquila genannt wird, scheint sie als die aktivere von beiden wahrgenommen worden zu sein.<sup>31</sup>

Junia wird schließlich mit dem Titel Apostolin bedacht (Röm 16,7). Sie wird gemeinsam mit einem männlichen Partner, Andronikus, genannt, wobei das genaue Verhältnis der beiden nicht näher bestimmt wird. Letzteres mag mit dazu beigetragen haben, dass Junia im Laufe der Textüberlieferung zu einem männlichen Apostel namens Junias geworden ist und auch wider besseres Wissen in einigen gegenwärtigen deutschsprachigen Bibelausgaben immer noch als Junias figuriert.<sup>32</sup> Dagegen muss nach der Auswertung aller Argumente<sup>33</sup> davon ausgegangen werden, dass hier von einer Frau die Rede ist, die nicht nur mit dem Aposteltitel bedacht wird, sondern – gemeinsam mit ihrem männlichen Partner Andronikus – sogar als herausragend unter den Aposteln bezeichnet wird. Der Kreis der Apostel ist hier also nicht auf die Zwölf beschränkt, wie dies vor allem in der Apostelgeschichte zu finden ist<sup>34</sup>, sondern ist offener gefasst und anders konzipiert. Sein eigenes Apostelsein begründet Paulus mit seiner Christusbegegnung und Beauftragung zur Evangeliumsverkündigung (1Kor 9,1; 15,5-10). Daraus könnte sich schließen lassen, dass auch Andronikus und Junia sich als Missionare des Evangeliums von Christus selbst ausgesandt wussten und von anderen in dieser Weise anerkannt waren.<sup>35</sup> Vielleicht bezieht sich der Aposteltitel aber auch nur auf ihr Jüngersein seit den Anfängen.<sup>36</sup> Sicher sind sie aber in den qualifizierten Kreis der Apostel einzuordnen (1Kor 15,7,9; Gal 1,17,19; 1Kor 9,5) und nicht einfach als Abgesandte einer Gemeinde zu interpretieren (vgl. 2Kor 8,23; Phil 2,25). Ihre Verkündigungsarbeit hat die beiden, so lässt der Text erkennen, wie Paulus in Konflikt mit den Behörden geraten lassen, so dass sie wie er selbst Gefängnisstrafen zu erleiden hatten.

In der Grußliste werden noch weitere Frauen erwähnt. Über vier von ihnen, Maria (16,6), Tryphäna, Tryphosa und Persis (16,12) wird gesagt, sie hätten sich (im Herrn) »abgemüht«. Das hier verwendete griechische Verb *kopian* meint

<sup>31</sup> Vgl. Apg 18,18,26; Röm 16,5; 2 Tim 4,19; anders Apg 18,2; 1Kor 16,19.

<sup>32</sup> So z. B. in aktuellen Ausgaben der Einheitsübersetzung, der revidierten Lutherbibel oder der Hoffnung für alle. Dagegen übersetzen Fridolin Stier (1989), die Gute Nachricht Bibel (1997), das Münchener Neue Testament (©2002), die Bibel in gerechter Sprache (2006) oder auch die Zürcher Bibel (2007) den Frauennamen. In der griechischen Textausgabe des NESTLE/ALAND<sup>27</sup> wurde der Frauename Junia erst ab dem 5. Druck als wahrscheinlichste Lesart in den Text übernommen.

<sup>33</sup> Für die Interpretation als Frauename sprechen vor allem 1. die fehlenden antiken Belege für einen Männernamen Junias, 2. der textkritische Befund, der in den Handschriften B und D die Verdeutlichung des Frauennamens durch einen nachgetragenen Akzent zeigt und 3. die Interpretation des Namens bei griechisch sprechenden Kirchenvätern wie Johannes Chrysostomos (In Epistolam ad Romanos, Homilia 31,2), die den Namen ohne Zögern als Frauename interpretieren. Vgl. BROOTEN, Junia; GIELEN, Stellung, 119-121, die zudem die Übers. von Röm 16,7 als »den Aposteln wohlbekannt«, wie es 2001 von BURER und WALLACE ins Feld geführt wurde, widerlegt. Ebenso HAACKER, Der Brief des Paulus an die Römer, 357-358.

<sup>34</sup> Obgleich auch beim 1k Apostelbegriff zu differenzieren sein dürfte, vgl. HAACKER, Verwendung und Vermeidung des Apostelbegriffs; BIBERSTEIN, Verschwiegene Jüngerinnen, 179-192.

<sup>35</sup> So THEOBALD, Römerbrief Bd. 2, 230-232.

<sup>36</sup> So HAACKER, Der Brief des Paulus an die Römer, 358.

zwar die schwere körperliche Arbeit. Interessanterweise verwendet Paulus dieses Verb aber ausschließlich als Ausdruck für die umfassende Arbeit in der Verkündigung und im Gemeindeaufbau, und zwar im Hinblick auf ihn selbst und seinen eigenen Lebensentwurf im Dienste des Messias Jesus (1Kor 4,12; Phil 2,16) oder seine eigene Arbeit für die Gemeinden (1Kor 15,10; Gal 4,11), oder aber im Hinblick auf die Arbeit von anderen Gemeindeverantwortlichen (1 Thess 5,12; 1Kor 16,16). Was diese vier Frauen für die Gemeinde(n) geleistet haben, muss also in diesem Horizont verstanden werden. Weitere genannte Frauen sind die *Mutter des Rufus*, »die auch mir zur Mutter geworden ist« (16,13), *Julia* und die *Schwester des Nereus*, die nicht weiter qualifiziert werden.

Insgesamt werden in dieser Grußliste Frauen in unterschiedlichen verantwortlichen Funktionen sichtbar, die sie offensichtlich mit großer Selbstverständlichkeit ausübten und darin von Paulus und anderen vorbehaltlos anerkannt waren. So lässt sich diese Liste wie eine Veranschaulichung der Charismenlisten lesen, in denen Paulus die verschiedenen geistgewirkten Gaben zusammenstellt, die er in den Gemeinden erlebt und die für die Gemeinde eingesetzt werden.<sup>37</sup> Werden diese Charismenlisten mit der Grußliste kombiniert gelesen, zeigt sich, dass sowohl Männer als auch Frauen Träger und Trägerinnen dieser Geistesgaben sein können, und dass alle diese Gaben sowohl von Frauen als auch von Männern wahrgenommen und verwirklicht werden.

#### **4. Freiheit der Töchter Gottes in der Wahl ihrer Lebensform? 1Kor 7 und weitere Perspektiven**

Ein weiteres Phänomen im Leben dieser frühen Gemeinden lässt sich als ein Ausdruck der Freiheit der Söhne und Töchter Gottes interpretieren: die Favorisierung der Ehefreiheit, die den herrschenden gesellschaftlichen Normen und Anforderungen zuwiderlief. Hinter der äußerst differenzierten paulinischen Diskussion des Problemfelds in 1Kor 7 werden Männer und vor allem Frauen sichtbar, für die angesichts der »zusammengedrückten Zeit« (1Kor 7,29)<sup>38</sup> die Ehe nicht mehr die einzig vorstellbare und anzustrebende Lebensform war. Paulus selbst favorisiert die Ehelosigkeit (7,7.8.26.40), gesteht aber je nach Disposition der Einzelnen Heirat durchaus zu und anerkennt die Ehe ebenfalls als Berufung und Charisma Gottes. Den Frauen, die sich angesichts ihres neuen Lebens im Glauben an den Messias von ihren Männern trennen wollen, tritt er zwar unter Hinweis auf ein Wort Jesu (vgl. Mk 10,11f.) in ihren Plänen entgegen. Doch lässt er daneben die Möglichkeit offen, sich dennoch zu trennen, dann aber keine neue Partnerschaft einzugehen (7,10 f.). Auch am Schluss des Kapitels werden nochmals Frauen sichtbar, denen Paulus in diesem Fall rät, nach dem Tod ihres Partners keine neue Ehe einzugehen (7,39 f.). Dass Paulus in diesem Kapitel so ausgewogen Frauen und Männer anspricht, und dass sogar mehrmals das Wort eigens an Frauen gerichtet wird, deutet darauf

<sup>37</sup> Vgl. 1Kor 12,4-11.28-30; Röm 12,3-8.

<sup>38</sup> Vgl. CRÜSEMANN, Zeit.

hin, dass gerade für Frauen die Ehefreiheit ein Weg zu einem selbstbestimmten Leben außerhalb der patriarchalen Ehe war, die zu jener Zeit zumindest für Freie der erwünschte und für die gesellschaftliche Akzeptanz erforderliche Normalfall war.<sup>39</sup>

Begründet wird die Ehefreiheit zwar nicht mit dem Status des Sohn- oder Tochter-Gottes-Seins. Doch wird das Verlassen der vorgegebenen Norm der Heirat mit dem Glauben an den Messias und dem Leben in der kurzen Zeit begründet, und Paulus traut den Unverheirateten einen ungeteilten Dienst für die Sache Jesu zu (7,32-34). Dass er damit der Arbeit aller missionierenden (Ehe)paare wie Priska und Aquila oder Andronikus und Junia (vgl. auch 1Kor 9,5) sicher nicht gerecht wird, wäre eine eigene Erörterung wert.

Die Spur der Favorisierung der Ehefreiheit durch Frauen lässt sich innerhalb der neutestamentlichen Schriften in den Pastoralbriefen weiter verfolgen, die sich allem Anschein nach gegen das – in ihren Augen – »Überhandnehmen« der Witwen wehren und deshalb restriktive Bedingungen für die Aufnahme von Frauen in die Liste der Witwen einzuführen sich genötigt fühlen (1Tim 5,3-16). Die Lebensform der Ehefreiheit war offensichtlich nicht nur für ältere und tatsächlich verwitwete Frauen attraktiv, sondern auch für jüngere Frauen, die vielleicht niemals eine Ehe eingegangen waren. Sie ermöglichte ihnen ein selbstbestimmtes Leben und – auf der Grundlage des Gebets und einer besonderen Gottesbeziehung (5,5) – verantwortungsvolle und mit Ansehen verbundene Aufgaben in der Gemeinde (5,3), die einerseits solidarische Arbeit und Gemeindeaufbau (5,10) und andererseits Lehre und Verkündigung umfassten (5,13).<sup>40</sup>

Auch in den Akten der Thekla lässt sich dieses Phänomen frühchristlicher Ehefreiheit von Frauen wiederfinden. Auch Thekla beschließt, nachdem sie die Predigt des Paulus gehört hat, ihr bereits arrangiertes Verlöbnis aufzulösen und sich fortan ganz dem Evangelium zu widmen, was sie in höchste Schwierigkeiten bis hin zur Todesgefahr bringt. Sie begründet ihren Entschluss, ehelos zu leben, zwar ebenfalls nicht damit, eine »Tochter Gottes« zu sein – obwohl ihr zweimal die Gottesanrede »Vater« in den Mund gelegt wird (24) –, doch definiert sie sich über eine enge und ausschließliche Beziehung zu Gott, wenn Sie einem potentiellen Vergewaltiger entgegenruft: »Vergewaltige nicht eine Fremde, vergewaltige nicht die Sklavin Gottes!«<sup>41</sup>

In solchen Zeugnissen schlägt sich ein Selbstbewusstsein von Frauen nieder, die sich nicht durch gesellschaftliche Rollenzuschreibungen definieren lassen, sondern in Selbstbestimmung ihr Leben gestalten wollen, und die dies durch ihren Glauben, ein besonderes Gottesverhältnis und/oder das neue Sein in Christus begründen.

---

<sup>39</sup> Vgl. insgesamt SCHÜSSLER FIORENZA, Gedächtnis, 274-281; SUTTER REHMANN, Sorge.

<sup>40</sup> Vgl. WAGENER, Ordnung, 115-234; WAGENER, Pastoralbriefe, 669-670; WAGENER, Fülle, 90-92; STANDHARTINGER, Witwen, 149-153.

<sup>41</sup> Zu Thekla vgl. JENSEN, Thekla; WEHN, »Vergewaltige nicht ...!«; WEHN, Thekla.

## 5. Bilanz

Kein Zweifel: dieser Selbstbestimmung und Freiheit der Töchter Gottes wurden in manchen neutestamentlichen Schriften sogleich wieder Grenzen gesetzt. Denken wir nur an die Argumentation des Paulus in 1Kor 11,2-16 oder an die nachpaulinischen Interventionen in 1Kor 14,33b-35; 1Tim 2,9-15; 5,3-16 oder Tit 3,6 f. – denen zeitgleich allerdings die dezidiert anderen Vorstellungen des Johannesevangeliums gegenüber stehen.

Und ebenfalls kein Zweifel: die Kategorie der Tochter ist keine unproblematische. Sie könnte ebenso Abhängigkeit, Unmündigkeit, ja sogar ein gewaltförmiges Verhältnis zum Vater (oder zur Mutter) implizieren. Nicht wenige Töchter (und auch Söhne) blicken in ihrer Geschichte auf solche traumatisierenden Beziehungen zu ihren Eltern, vor allem aber zu ihren Vätern zurück. Gerade im Blick auf die damalige Machtbefugnis eines *pater familias*, der weitgehend unbeschränkte Verfügungsgewalt über seine unmündigen (und auch über seine mündigen) Kinder hatte, auch über ihre Körper, könnte die Übertragung der Kategorie »Vater« auf Gott und »Tochter« auf Frauen auch höchst ambivalent sein.

Was m. E. dennoch die positiv-emanzipatorische Interpretation rechtfertigt, ist die Beobachtung, dass das Sohn-, Tochter- oder Kindverhältnis zu Gott als ein kritisches Gegenüber zu solchen hierarchisch geprägten und gewaltförmigen Beziehungen in der Gesellschaft verstanden wird.<sup>42</sup> Weil sich die Christusgläubigen in diesem Sohn- oder Tochterverhältnis zu Gott verstanden, konnten sie solche machtbesetzten Beziehungen überwinden und das Miteinander anders gestalten (vgl. Gal 3,26-28). Das Selbstverständnis als Gotteskind führt demnach zu Freiheit und Mündigkeit (vgl. Röm 8,14-17; Gal 4,1-7) – was sich dann auch, wie ich zu zeigen versuchte, in entsprechenden neuen Rollenverständnissen gerade für Frauen äußerte (vgl. Röm 16,1-16; 1Kor 7).

Dass das Kindverhältnis zu Gott nicht einfach die gesellschaftlich gegebenen Hierarchien abbildet, sondern ein kritisches Gegenüber zu diesen bildet, lässt sich besonders gut anhand der Art und Weise aufzeigen, wie in den Evangelien die neue Gemeinschaft um Jesus definiert wird. Diese neue Gemeinschaft wird zwar mit Hilfe von Familienmetaphorik umschrieben, doch wird diese auf signifikante Weise unvollständig gelassen.

Nach Mk 3,34-35 erklärt Jesus die neue *familia Dei* so:

Und rings anschauend die um ihn im Kreis Sitzenden, sagt er:  
Sieh, meine Mutter und meine Brüder!  
Denn wer immer tut den Willen Gottes,  
dieser ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter.

Nach Mk 10,29-30 erwidert Jesus Petrus und den anderen, die ihn darauf hinweisen, dass sie um seinetwillen alles aufgegeben hätten:

Es sagte Jesus: Amen, ich sage euch, keiner ist, der verließ Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker wegen meiner und wegen des Evangeliums, ohne dass er empfängt Hunderffaches: jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker unter Verfolgungen, und im kommenden Aion ewiges Leben.

<sup>42</sup> Zu vergleichbaren Schlüssen kommt KÜGLER, »Denen aber, die ihn aufnahmen«, 177-179.

Die Beziehungen in dieser neu zu gewinnenden Jesusgemeinschaft werden in beiden Texten mit Hilfe der Kategorien Brüder, Schwestern, Mütter und Kinder umschrieben. Die Position des Vaters hingegen bleibt leer – wohingegen der Vater in Mk 10,29 bei denjenigen, die verlassen wurden, durchaus noch genannt worden war. Mit Blick auf die Verfügungsgewalt des *pater familias* muss dies als eine kritische Neubestimmung der Jesusbewegung gelesen werden, in der es keine neuen Väter mit entsprechenden Machtbefugnissen gibt und geben soll. Die Rolle des Vaters wird Gott überlassen – als ein kritisches Gegengewicht zum menschlichen Vaterverhältnis, das in seiner konkreten gesellschaftlichen Ausprägung ein machtbesetztes Verhältnis war.

Wo aber Gott als Vater verstanden wird, sind diejenigen, die sich als dazugehörig verstehen, Kinder: Söhne und Töchter. Dies wird allerdings in keiner der beiden eben genannten Textstellen explizit gesagt. Was hingegen genannt wird, sind die übrigen Beziehungen im Haus: Sie sind untereinander Brüder und Schwestern bzw. Mütter und Kinder. Das soll als Basis für ein Miteinander auf (fast) gleicher Augenhöhe dienen. Spuren konkreter Auswirkungen habe ich versucht in diesem Beitrag aufzuzeigen.

## Literatur

- ALAND, Kurt (Hg.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1<sup>5rev</sup>2005.
- BECKER, Jürgen, *Der Brief an die Galater*, in: Ders./Ulrich Luz, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (NTD 8), Göttingen und Zürich (18)1998, 7-103.
- BETZ, Hans Dieter, *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, München 1988.
- BIEBERSTEIN, Sabine, *Verschwiegene Jüngerinnen - vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium* (NTOA 38), Freiburg Schweiz/Göttingen 1998.
- BIERINGER, Raimund, *2Korinther 6,14-7,2 im Kontext des 2. Korintherbriefes. Forschungsüberblick und Versuch eines eigenen Zugangs*, in: Ders./Jan Lambrecht, *Studies on 2 Corinthians* (BETHL 112), Leuven 1994, 551-570.
- BROOTEN, Bernadette, »Junia ... hervorragend unter den Aposteln« (Röm 16,7), in: Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.), *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*, Mainz 31982, 148-151.
- CRÜSEMANN, Marlene, *Die Zeit ist »zusammengedrängt«*. Erster Brief an die Gemeinde in Korinth 7,29-31, in: Claudia Janssen/Beate Wehn (Hg.), *Wie Freiheit entsteht. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*, Gütersloh 1999, 128-132.
- EBNER, Martin, *Wenn alle »ein einziger« sein sollen ... Von schönen theologischen Konzepten und ihren praktischen Problemen: Gal 3,28 und 1Kor 11,2-16*, in: E. Klinger/ S. Böhm/ T. Seidl (Hg.), *Der Körper und die Religion. Das Problem der Konstruktion von Geschlechterrollen*, Würzburg 2000, 159-183.
- , *Nachdem die Worte des Briefes verklungen waren ... Ein narrativer Versuch zur Erstrezeption des Galaterbriefes*, in: Gerhard Hotze/Egon Spiegel (Hg.), *Verantwortete Exegese* (FS Franz Georg Untergaßmair 65), Münster 2006, 109-116.



- GIELEN, Marlis, Stellung und Funktionen von Frauen in paulinischen Gemeinden, in: A. Hölscher/ R. Kampling (Hg.), Die Tochter Gottes ist die Weisheit. Bibelauslegungen durch Frauen (Theologische Frauenforschung in Europa 10), Münster 2003, 115-139.
- GRÄBER, Erich, Der zweite Brief an die Korinther; Kapitel 1,1-7,16 (ÖTK 8/1), Gütersloh 2002.
- HAACKER, Klaus, Verwendung und Vermeidung des Apostelbegriffs im lukanischen Werk, NT 30 (1988), 9-38.
- Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig <sup>3</sup>2006.
- HARTENSTEIN, Judith/ PETERSEN, Silke, Das Evangelium nach Thomas. Frühchristliche Überlieferung von Jüngerinnen Jesu oder: Maria Magdalena wird männlich, in: Luise Schottroff/ Marie-Theres Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 768-777.
- HEIL, Christoph, Die Sprache der Absonderung in 2Kor 6,17 und bei Paulus, in: Raimund Bieringer (Hg.), The Corinthian Correspondence (BETHL 125), Leuven 1996, 717-729.
- JENSEN, Anne, Thekla die Apostolin. Ein apokrypher Text neu entdeckt, übersetzt und kommentiert, Freiburg 1995.
- KAHL, Brigitte, Nicht mehr männlich? Gal 3,28 und das Streitfeld Maskulinität, in: Claudia Jansen/Luise Schottroff/Beate Wehn (Hg.), Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre, Gütersloh 2001, 129-145.
- KLAUCK, Hans-Josef, 2. Korintherbrief (NEB 8), Würzburg <sup>2</sup>1988.
- Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989.
- KLEINE, Werner, Zwischen Furcht und Hoffnung. Eine textlinguistische Untersuchung des Briefes 2Kor 1-9 zur wechselseitigen Bedeutsamkeit der Beziehung von Apostel und Gemeinde (BBB 141), Fulda 2002.
- KÜGLER, Joachim, »Denen aber, die ihn aufnehmen ...« (Joh 1,12), Die Würde der Gotteskinder in der johanneischen Theologie, in: M. Ebner u. a. (Hg.), Gottes Kinder (JBTh 17), Neukirchen-Vluyn 2002, 163-179.
- Der Sohn als Abbild des Vaters. Kulturgeschichtliche Notizen zu Sir 30,4-6, Biblische Notizen 107/108 (2001) 78-92.
- LAMPE, Peter, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte (WUNT 2; 18), Tübingen <sup>2</sup>1989.
- MERZ, Annette, Phöbe, Diakon(in) der Gemeinde von Kenchreä – eine wichtige Mitsreiterin des Paulus neu entdeckt, in: Adelheid M. von Hauff (Hg.), Frauen gestalten Diakonie, Bd. 1: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus, Stuttgart 2007, 125-140.
- MÜLLER, Peter, Gottes Kinder. Zur Metaphorik der Gotteskindschaft im Neuen Testament, in: M. Ebner u. a. (Hg.), Gottes Kinder (JBTh 17), Neukirchen-Vluyn 2002, 141-161.
- MUSSNER, Franz, Der Galaterbrief (HThK), Freiburg 1974.
- PAULSEN, Henning, Einheit und Freiheit der Söhne Gottes – Gal 3,26-29, ZNW 71 (1980), 74-95.
- PETERSEN, Silke, »Zerstört die Werke der Weiblichkeit!«, Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften (Nag Hammadi and Manichaean Studies 48), Leiden 1999.
- PUSCH, Luise, Das Deutsche als Männersprache, Frankfurt a. M. 1984.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988.
- Gal 3,28 im Brennpunkt feministischer Hermeneutik, in: Dies., Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie. Ausgewählte Aufsätze (Theologische Frauenforschung in Europa 15), Münster 2004, 167-184.
- SUTTER REHMANN, Luzia, »Und ihr werdet ohne Sorge sein ...« Gedanken zum Phänomen der Ehefreiheit im frühen Christentum, in: Dorothee Sölle (Hg.), Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt (FS Luise Schottroff 60), Gütersloh 1994, 88-95.
- STANDHARTINGER, Angela, Die Frau muss Vollmacht haben auf ihrem Haupt (1Kor 11,10). Zur Geschichte und Gegenwart feministischer Paulusauslegungen, in: lectio difficilior 1/2002 ([www.lectio.unibe.ch](http://www.lectio.unibe.ch)).

- Witwen im Neuen Testament, in: Adelheid M. von Hauff (Hg.), *Frauen gestalten Diakonie*, Bd. 1: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus, Stuttgart 2007, 141-154.
- STENDEBACH, Franz-Josef, Art. Sohn, NBL 3, hg. v. M. Görg/ B. Lang, Düsseldorf 1999, 624.
- THEOBALD, Michael, Römerbrief (Stuttgarter Kleiner Kommentar 6/1.2), Stuttgart 1992; 1993.
- TRÖMEL-PLÖTZ, Senta, *Frauensprache – Sprache der Veränderung*, Frankfurt a. M. 1982.
- VENETZ, Hermann-Josef, Frauen von Rang und Namen, *Bibel und Kirche* 57 (2002), 127-133.
- VOGT, Kari, *Becoming Male: A Gnostic, Early Christian and Islamic Metaphor*, in: K.E. Børresen/ K. Vogt, *Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions. Ancient, Medieval and Renaissance Foremothers*, Dordrecht/Boston/London 1993, 217-242.
- VOUGA, François, *An die Galater* (HNT 10), Tübingen 1998.
- WAGENER, Ulrike, *Die Ordnung des »Hauses Gottes«*. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe (WUNT 2/65), Tübingen 1994.
- Die Pastoralbriefe, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), *Kompodium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, 661-675.
- *Verschwenderische Fülle oder hausälterische Vernunft? Oikonomia Gottes, christliche Existenz und Geschlechterdifferenz im frühen Christentum*, in: Elmar Klinger u. a. (Hg.), *Haushalt – Hauskult – Hauskirche. Zur Arbeitsteilung der Geschlechter in Wirtschaft und Religion*, Würzburg 2004, 79-105.
- WEHN, Beate, *»Vergewaltigte nicht die Sklavin Gottes!«* Gewalterfahrungen und Widerstand von Frauen in den frühchristlichen Thekla-Akten, Königstein/Taunus 2006.
- *Thekla aus Ikonion*, in: Adelheid M. von Hauff (Hg.), *Frauen gestalten Diakonie*, Bd. 1: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus, Stuttgart 2007, 155-168.
- ZANGENBERG, Jürgen/LABAHN, Michael (Hg.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City. Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome* (JSNT.S 243), Sheffield 2004.