

Mündige Kinder und Erbinnen Gottes (vgl. Gal 4,7)

Exegetische Anmerkungen zum Charisma der Gemeindeleitung bei Paulus

Uta Poplutz

Im März 2023 ist nach drei Jahren der Synodale Weg der katholischen Kirche in Deutschland mit der fünften Vollversammlung in Frankfurt am Main vorläufig zu Ende gegangen. Als Ergebnis der Arbeit des Forums „Frauen in Diensten und Ämtern der Kirche“ wurden ein theologisch gut durchdachter Grundtext¹ sowie ein Handlungstext vorgelegt, die beide mit breiter Mehrheit angenommen wurden. Im Grundtext wird die Lehre von „*Ordinatio Sacerdotalis*“ zwar als nicht mehr zeitgemäß kritisiert, aber radikale Forderungen setzten sich im verabschiedeten Papier nicht durch. Vielmehr schlägt die Versammlung der obersten Führungsebene der katholischen Kirche eine Prüfung der Verbindlichkeit dieser Lehre vor:

„Die Lehre von *Ordinatio Sacerdotalis* wird vom Volk Gottes in weiten Teilen nicht angenommen und nicht verstanden. Darum ist die Frage an die höchste Autorität in der Kirche (Papst und Konzil) zu richten, ob die Lehre von *Ordinatio Sacerdotalis* nicht geprüft werden muss: Im Dienst der Evangelisierung geht es darum, eine entsprechende Beteiligung von Frauen an der Verkündigung, an der sakramentalen Repräsentanz Christi und am Aufbau der Kirche zu ermöglichen. Ob die Lehre von *Ordinatio Sacerdotalis* die Kirche unfehlbar bindet oder nicht, muss dann verbindlich auf dieser Ebene geprüft und geklärt werden.“²

¹ Der Grundtext „Frauen in Diensten und Ämtern der Kirche“ (Der Synodale Weg Nr. 5), Bonn 2022 sowie alle anderen Beschlüsse und Texte finden sich online: <https://www.synodalerweg.de/beschluesse>.

² Der Synodale Weg Nr. 5, 5; vgl. *Papst Johannes Paul II.*, Apostolisches Schreiben über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe, 22. Mai 1994 (https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html).

Die Zustimmung der Bischöfe zu den beiden Handlungstexten „Frauen in sakramentalen Ämtern“ und „Verkündigung durch Lai:innen in Wort und Sakrament“ erfolgte im März 2023 nur unter der Bedingung, „dass deren innovatives Potenzial gestrichen werde.“³ Auch wenn von konservativen Kreisen gerne behauptet wird, die Reformanliegen des Synodalen Weges zum gleichberechtigten Zugang zu den kirchlichen Ämtern oder zur Aufhebung des Pflichtzölibats für Priester seien ein deutscher „Sonderweg“, wird das Problem sehr wohl weltkirchlich adressiert – wenn auch aus unterschiedlichen Motiven. Waren für den Synodalen Weg in erster Linie die öffentlich gewordenen Missbrauchsskandale und deren strukturelle Ursachen ausschlaggebend, veranlasste der eklatante Priestermangel im Amazonasgebiet die zuständigen Bischöfe bei ihrer Synode in Rom (2019) zu dem Votum, in Ausnahmefällen verheiratete Diakone zu Priestern zu weihen. Der Vorschlag, das Diakonat auch für Frauen zugänglich zu machen, fand hingegen keine Mehrheit; die Bischöfe baten den Papst lediglich darum, im Amazonasgebiet das neue Amt einer Gemeindeführerin einzuführen. Papst Franziskus hat mit seinem nachsynodalen Schreiben „Querida Amazonia“⁴ beide Forderungen abschlägig beschieden. Er argumentiert: Nur der Priester, der durch die Weihe eine nicht delegierbare Gleichgestaltung mit Christus erfährt, kann allein der Eucharistie vorstehen (QA 87). Was die Frauenfrage angeht, wird er noch deutlicher (QA 101):

„Jesus Christus zeigt sich als der Bräutigam der Eucharistie feiernden Gemeinschaft in der Gestalt eines Mannes, der ihr vorsteht als Zeichen des einen Priesters. Dieser Dialog zwischen Bräutigam und Braut, der sich in der Anbetung vollzieht und die Gemeinschaft heiligt, sollte nicht auf einseitige Fragestellungen hinsichtlich der Macht in der Kirche verengt werden. Denn der Herr wollte seine Macht und seine Liebe in zwei menschlichen Gesichtern kundtun: das seines göttlichen menschengewordenen Sohnes und das eines weiblichen Geschöpfes, Maria. Die Frauen leisten ihren Beitrag zur Kirche auf ihre eigene Weise

³ So J. Knop, *Drei Jahre Synodaler Weg – eine erste Bilanz*, in: feinschwarz.net (<https://www.feinschwarz.net/drei-jahre-synodaler-weg-eine-erste-bilanz/>).

⁴ Das Schreiben im Wortlaut: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost-exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html.

und indem sie die Kraft und Zärtlichkeit der Mutter Maria weitergeben.“

Das heißt: Frauen können und sollen nur solche Dienste und Ämter ausfüllen, „die ihren eigenen Platz besser zum Ausdruck bringen“, was offensichtlich die „heiligen Weihen“ (QA 103) ausschließt, und sind grundsätzlich dazu aufgerufen, „ihren eigenen weiblichen Stil nicht aufzugeben“ (QA 103).

Dabei wird die offizielle Position, die schon 1976 in der Erklärung „Inter insigniores“ veröffentlicht wurde, immer enger biblisch begründet: Weil Jesus ein Mann war, kann auch nur ein Mann Christus repräsentieren. Ein sorgsamer Blick in einschlägige paulinische Texte setzt dieser Argumentation jedoch ein völlig anderes Bild entgegen.

1. Neue Identität als Kinder Gottes durch die Taufe (Gal 3,26–4,7)

Wenn Paulus im Brief an die galatischen Gemeinden von der Aufhebung jeglicher Unterschiede zwischen den Christusgläubigen schreibt: „Nicht (mehr) gibt es Jude und Grieche, nicht (mehr) gibt es Sklave und Freier, nicht (mehr) gibt es männlich und weiblich; alle nämlich seid ihr ein einziger in Christus Jesus“ (Gal 3,28), formuliert er einen viel zitierten Spitzensatz christlicher Tauftheologie.⁵ Durch das sinnbildliche „Anziehen“ Christi in der Taufe (3,27) und die (vermutlich) liturgisch-rituelle Ausrufung dieser Verse während der Feier⁶ werden die Gläubigen in die Christusbeziehung hinein-

⁵ Vgl. exemplarisch *E. Schüssler Fiorenza*, Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, Gütersloh ²1993, 255–295; *A. Y. Collins*, No longer ‚Male and Female‘ (Gal 3:28). Ethics and an Early Christian Baptismal Formula, in: *JEAC* 1 (2019) 27–39; *W. A. Meeks*, The Image of the Androgyne. Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity, in: *HR* 13 (1974) 165–208, 180–183; zur neueren Forschung vgl. *D. F. Tolmie*, Tendencies in the Interpretation of Galatians 3:28 since 1990, in: *AcT(V)*.S 19 (2014) 105–129.

⁶ Vgl. *W. A. Meeks*, Androgyne, 182: „Reinforced by dramatic gestures (disrobing, immersion, robing), such a declaration would carry – within the community for which its language was meaningful – the power to assist in shaping the symbolic universe by which that group distinguished itself from the ordinary ‚world‘ of the larger society. A modern philosopher might call it a ‚performative utterance.‘“

genommen. Dadurch wird ein neues symbolisches Universum konstituiert, das die Relativierung jeglicher Zuschreibungen des ethnischen, sozialen und geschlechtsspezifischen Status mit sich bringt, welche die Identität der Gläubigen im außergemeindlichen Leben normalerweise prägen. Auf diese Weise wird innerhalb der (gottesdienstlichen) Gemeindeversammlungen (ἐκκλησίαι)⁷ ein sozialer Raum etabliert, der eine Gegenstruktur⁸ zur griechisch-römischen Umwelt darstellt und in dem die sozialen Separationen der antiken Gesellschaft aufgehoben sind.⁹ Dazu zählt auch die geschlechtsspezifische Segregation,¹⁰ die für (Süd-)Galatien durch Quellen gut belegt ist.¹¹ Die auffällige adjektivische Abweichung in der Aufzählung 3,28 („männlich und weiblich“) ist wohl als Allusion zu Gen 1,27 LXX zu verstehen.¹² Die Taufe ist eine Art Neuschöpfung, durch die die

⁷ Vgl. M. Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 262–288.

⁸ A. Merkt, „Eine Religion von törichten Weibern und ungebildeten Handwerkern“. Ideologie und Realität eines Klischees zum frühen Christentum, in: F.-R. Prostmeier (Hrsg.), Frühchristentum und Kultur (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten Erg.-Bd. 2), Freiburg i. Br. 2007, 293–309 kann anhand der Didaskalie zeigen, wie das Prinzip des Euergetismus außer Kraft gesetzt wurde: Die Kirchenordnung erschwerte Höherstehenden und Reichen, Einfluss auf die Gemeinden zu nehmen (z. B. durch Spenden); dadurch wurde nicht nur das kirchliche Amt deutlich aufgewertet, sondern auch der Eindruck verstärkt, dass die christlichen Gemeinden eine „Kontrastgesellschaft“ im Kleinen sein wollten (ebd., 307).

⁹ Dazu ausführlich F. John, Der Galaterbrief im Kontext historischer Lebenswelten im antiken Kleinasien (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 264), Göttingen 2016, bes. 199–204; vgl. auch W. A. Meeks, Androgyne, 167: „By and large the opposition of social roles was an important means by which Hellenistic man established his identity.“

¹⁰ Ein rhetorischer und vielzitiertes Allgemeinplatz, der dies schön belegt, findet sich bei Diog. L. 1,33: „Drei Dinge sind es, die mich dem Schicksal zu Dank verpflichten: erstens, daß ich als Mensch zur Welt kam und nicht als Tier; zweitens, daß ich ein Mann ward und nicht ein Weib; drittens, daß ich ein Hellene bin und nicht ein Barbar“ (Edition: K. Reich [Hrsg.], Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen. In der Übersetzung von O. Apelt unter Mitarbeit von H. G. Zekl [Philosophische Bibliothek 674], Hamburg 2015; vgl. bes. die Anmerkung zur Stelle ebd., 612); der Satz fand offenbar auch Eingang in die synagogale Liturgie (Belege bei W. A. Meeks, Androgyne, 168 Anm. 9).

¹¹ Vgl. F. John, Galaterbrief, 94–96.202.

¹² „Und Gott machte (ἐποίησεν) den Menschen. Nach dem Bild Gottes machte er (ἐποίησεν) ihn, männlich und weiblich machte er (ἐποίησεν) sie.“

Glaubenden zu einem neuen „Adam“ ohne geschlechtliche Differenzierung werden.¹³

Da alle Getauften als in Christus „Hineingetauchte“ und von Christus „Umkleidete“ (3,27) an ihm teilhaben, werden sie „mündige Kinder Gottes durch den Glauben in Christus Jesus“ (3,26).¹⁴ Paulus formuliert mit der Wahl der Metaphern (Hineintauchen und Anziehen) die größtmögliche Partizipation der Glaubenden an Christus. Zugleich bedeutet dieser neu gewonnene Glaube in mehrfacher Hinsicht eine Befreiungserfahrung, die Frauen einschließt (vgl. 4,3).¹⁵ Denn die Freiheit (vgl. 5,1) mündet in ein Ethos der Egalität und Reziprozität (vgl. Gal 5,13–6,10), das die Menschen im Raum der Gemeinde idealerweise miteinander verbindet.¹⁶

Der Identitätswechsel zu Kindern Gottes und die Integration in die neue *familia Dei* führt Paulus in Gal 4,1–7 weiter aus, indem er davon spricht, dass Gott den „Geist seines Sohnes“ in die Herzen der Gläubigen sandte,¹⁷ so dass sie ihn nun mit „Abba, Vater“ anrufen können.¹⁸

¹³ Vgl. J. L. Martyn, Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary (Anchor Bible 33a), New York 2004, 376f.; A. Y. Collins, Ethics, 29 mit Verweis auf Gal 6,15.

¹⁴ Das Hineintauchen bildet vermutlich das Mitsterben mit Christus ab (vgl. 1 Kor 12,13; Röm 6,3), während das Anziehen Christi wohl auf die Konstituierung der neuen Schöpfung abzielt, die die zukünftige Auferstehung inauguriert; vgl. C. Zimmermann, Gott und seine Söhne. Das Gottesbild des Galaterbriefs (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 135), Neukirchen-Vluyn 2013, 75f.

¹⁵ Vgl. H. D. Betz, Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia (Hermeneia), Philadelphia ²1984, 3: „[...] ‚freedom in Christ‘ which sums up his [sc. Paul's] gospel was not only a ‚religious‘ and ‚theological‘ notion, but pointed at the same time to a political and social experience. Perhaps it is for this reason that Paul chose to use the notion of freedom in his letter to the Galatians.“ C. E. Arnold, ‚I Am Astonished That You Are So Quickly Turning Away!‘ (Gal 1.6). Paul and Anatolian Folk Belief, in: NTS 51 (2005) 429–449, 444 arbeitet diese neue Freiheit zum Beispiel vor dem Hintergrund der anatolischen Kulte heraus.

¹⁶ Mit Recht warnt K. B. Neutel, A Cosmopolitan Ideal. Paul's Declaration ‚Neither Jew Nor Greek, Neither Slave Nor Free, Nor Male and Female‘ in the Context of First-Century Thought (Library of New Testament studies 513), New York 2015, bes. 237, vor einer unreflektierten Übertragung neuzeitlicher Egalitätsvorstellungen auf die urchristlichen Gemeinden.

¹⁷ Vgl. auch 1 Kor 12,13; Apg 2,17f.

¹⁸ Die metaphorische Rede von Gott als Vater (πατήρ) ist mit Abstand die häufigste Titulierung im Neuen Testament und begegnet ca. 260 Mal. Bei Paulus fin-

Diese aramäische Anrede, die offenbar mit einer feststehenden griechischen Übersetzung tradiert wurde (ἄββα ὁ πατήρ), ist die Gottesanrede Jesu, wie sie in den Evangelien begegnet (Mk 14,36); somit ist es Jesu Gottesverhältnis, in das die Glaubenden eintreten.¹⁹

Wahrscheinlich hat die Abba-Epiklese ihren Sitz im Leben ebenfalls im urchristlichen Taufritus: Die Christusgläubigen antworten mit diesem Ruf auf die Berufung durch Gott.²⁰ Ebenfalls vorstellbar ist, dass an irgendeinem Punkt der Zeremonie die Taufkandidat:innen offiziell darüber informiert werden, dass sie nun den Status als „Kinder Gottes“ erhalten.²¹ Die Tragweite dieser Annahme an Kindes statt ist kaum zu überschätzen:

„Die mit der Taufe und der Geistverleihung vollzogene Adoption kreiert nicht nur den glaubenden Menschen präsentisch neu (vgl. Gal 2,19f.), sie stellt ihn auch in eine neue verwandtschaftliche Beziehung mit Gott als Vater und sie hat auch einen zukünftigen Aspekt, da die Kindschaft auch immer mit erbrechtlichen Konsequenzen zu tun hat: Durch die Annahme als (mündige) Kinder sind die Glaubenden zugleich Erben (κληρονόμος διὰ θεοῦ Gal 4,7).“²²

Hier wird eine Metamorphose beschrieben, die insbesondere für antike Ohren ungewöhnlich war: Nicht nur *partizipieren* die Gläubigen durch die Taufe und die Annahme des Geistes am Gottessohn, sondern *werden selbst* zu Kindern Gottes.²³ In der griechisch-römischen Umwelt war das ein Privileg, das einzig und allein dem divinisierten Kaiser zukam.²⁴ Dass dieses Modell nun auf einfache Christusgläubige – Frauen und Männer, Sklaven und Freie – angewandt

det sie sich 24 Mal: Röm 1,7; 6,4; 8,15; 15,6; 1 Kor 1,3; 8,6; 15,24; 2 Kor 1,2.3 (2x); 6,18 (= 2 Sam 7,14/2 Kön 7,14); 11,31; Gal 1,1.3.4; 4,6; Phil 1,2; 2,11; 4,20; 1 Thess 1,1.3; 3,11.13; Phlm 1,3.

¹⁹ Vgl. R. Feldmeier/H. Spieckermann, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre* (Topoi Biblischer Theologie 1), Tübingen 2011, 69.

²⁰ Vgl. C. Zimmermann, *Gott*, 78.

²¹ Vgl. H. D. Betz, *Galatians*, 186.

²² C. Zimmermann, *Gott*, 78; vgl. auch Gal 3,29.

²³ Das setzt voraus, dass der Mensch nicht von Natur aus zu Gott in einem Kindschaftsverhältnis steht, sondern Geschöpf ist, vgl. R. Feldmeier/H. Spieckermann, *Gott der Lebendigen*, 69.

²⁴ Vgl. C. Zimmermann, *Gott*, 79.

wird, ist ein geradezu revolutionäres Unterfangen, das sicherlich auch so verstanden wurde.²⁵ Durch die performativen Sprechakte während der Taufliturgie wird es dann als Wirklichkeit konkret erfahrbar.

Möglich ist diese Neuschöpfung der Glaubenden als Kinder Gottes durch den Geist des Gottessohnes, den Paulus auch den „Geist der Adoption“ (Röm 8,15) nennt. Und genau darin gründet das Heil: „Derselbe Geist bezeugt unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind; wenn aber Kinder, dann auch Erb:innen, einerseits Erb:innen Gottes, andererseits Miterb:innen Jesu Christi“ (Röm 8,16f.). Die Rede von den „Erb:innen Gottes“ ist aber nun in der Tat ein „kühnes Theologumenon“,²⁶ da es den Beziehungsaspekt verstärkt und von soteriologischer Tragweite ist. Dies lässt sich anhand der wichtigsten Kennzeichen der paulinischen Rede von Gott weiter verdeutlichen.

2. Inklusive statt exklusive Gottesprädikationen

Im religionsgeschichtlichen Kontext lässt sich zeigen, dass das metaphysische Nachdenken und Sprechen über Gott (und die Götter) vorzugsweise mittels Prädikationen verläuft, die die spezifische Differenz des göttlichen Wesens zur irdischen Weltwirklichkeit betonen (*via eminentiae* oder *via negationis*).²⁷ Wenn Paulus von Gott spricht, geschieht dies aber so gut wie nie adjektivisch, obwohl das im gebildeten Diasporajudentum (etwa bei Philon²⁸) durchaus üblich war. Verwendet Paulus in seltenen Fällen doch Adjektive für Gott, sind dies fast ausschließlich solche, die keine Abgrenzung (mit α -Privativum gebildet),²⁹ sondern Beziehung ausdrücken: Gott

²⁵ Vgl. H. D. Betz, Galatians, 190.

²⁶ R. Feldmeier/H. Spieckermann, Gott der Lebendigen, 70.

²⁷ Vgl. zum Folgenden ausführlich U. Poplutz, Der Lebendige. Gottesfigurationen bei Paulus, in: U. E. Eisen/I. Müllner (Hrsg.), Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen (Herders biblische Studien 82), Freiburg i. Br. 2016, 349–373, 355–370.

²⁸ Häufig mit α -Privativum gebildet, vgl. z. B. die Bezeichnung Gottes als $\acute{\alpha}\varphi\theta\alpha\rho\tau\omicron\varsigma$ in Leg. All. 1,51; 3,31.36; Sac. 63.95.101 u. ö.

²⁹ Ausnahmen Röm 1,20 ($\tau\acute{\alpha} \acute{\alpha}\rho\rho\tau\alpha$) und 1,23 ($\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ); hier polemisiert Paulus allerdings gegen die Verehrung von Geschöpfen statt des Schöpfers und nimmt dazu frühjüdische Sprachmuster auf; auf einer ähnlichen

ist treu (πιστός),³⁰ wahrhaftig (ἀληθινός/ἀλήθης)³¹ und gerecht (δίκαιος).³² Keine dieser Eigenschaften ist ohne ein korrespondierendes Gegenüber möglich. Dabei ist beachtenswert, dass die genannten Adjektive in ihrer absolut zu denkenden Qualität zwar in besonderer Weise Gottes Wesen charakterisieren, aber keineswegs exklusive Gotteszuschreibungen sind: auch die Glaubenden können und sollen sich durch diese Eigenschaften auszeichnen – im Gegenüber zu Gott und (im Falle des δίκαιος) ermöglicht durch dessen Wirken.³³

Das „Beerben Gottes“ wird auf diese Weise implizit an vielen Stellen der Paulusbriefe ins Wort gefasst. Denn die Gottesattribute zielen gerade nicht auf die *differentia specifica* Gottes ab, sondern werden zu inklusiven soteriologischen Prädikaten, die den Status der Glaubenden kennzeichnen. Konkret: nicht Gott wird als „der Ewige“ und „der Heilige“ bezeichnet, sondern die Glaubenden sollen das „ewige Leben“ (Röm 6,22f.),³⁴ die „ewige Behausung, die nicht mit Händen gemacht ist“ (2 Kor 5,1), und den „unvergänglichen Siegeskranz“ (1 Kor 9,25) erhalten; sie sind der „heilige Tempel Gottes“ (1 Kor 3,17) und sollen selbst „heilig sein“ (Röm 6,19; 1 Kor 7,34; 1 Thess 4,7). Besonders ausgeprägt und gehäuft finden

Linie liegt auch Röm 16,27 (μόνος σοφός θεός), was allerdings textkritisch umstritten ist.

³⁰ 1 Kor 1,9; 10,13; 2 Kor 1,18 vgl. 1 Thess 5,24.

³¹ 1 Thess 1,9; Röm 3,4.

³² Röm 3,26; vgl. 3,5 (9,14). In Röm 3,26 ist dem Adjektiv δίκαιος („gerecht“) das Partizip δικαιῶν („gerecht machen“) beige stellt, so dass erst beides zusammen Gottes Gerechtigkeit ausmacht: „Gott begnügt sich sozusagen nicht mit seinem eigenen ‚Gerechsein‘, sondern zu diesem gehört ein entsprechendes Handeln; dazu gehört es, daß er auf die ungerechte Welt ausgreift, in dieser seine Gerechtigkeit durchsetzt“ (R. Feldmeier, „Der das Nichtseiende ruft, daß es sei.“ Gott bei Paulus, in: R. G. Kratz/H. Spieckermann [Hrsg.], Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder II. Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments II 18], Tübingen 2006, 135–149, 140).

³³ πιστός: 1 Kor 4,2; ἀλήθης: 2 Kor 6,8; δίκαιος: vgl. Gal 3,11; 1 Thess 2,10, wobei bei Letzterem das δικαιῶν durch Gott für Paulus zentral ist, da immer Gott das Subjekt der Rechtfertigung oder Gerechtigkeit und immer der Mensch ihr Empfänger ist; aus diesem Grunde sind die Wörter aus der Wurzel δικαι- am häufigsten mit πίστις oder πιστεύειν verknüpft, dazu ausführlich M. Wolter, Paulus, 339–411.

³⁴ Vgl. aber auch Röm 1,20; Röm 16,26 ist textkritisch umstritten.

sich diese Prädikate im Auferstehungskapitel 1 Kor 15, wo mit den Gottesattributen „Unvergänglichkeit“ und „Unsterblichkeit“ die Existenzweisen der Glaubenden gemeint sind, die von Gott durch einen Akt der radikalen Neuschöpfung „nach dem Bild des Himmlichen umgestaltet werden“ (1 Kor 15,49). Das bedeutet, dass Paulus ohne den Menschen als korrespondierendes Gegenüber nicht von Gott sprechen kann. Dabei werden die traditionellen göttlich attribuierten Eigenschaften als Beziehungsaussagen formuliert und mit den Glaubenden verknüpft, an denen sie ihre Wirkung entfalten. Der Beziehungsaspekt³⁵ gehört bei Paulus somit in die innerste Definition Gottes.

Das fast komplette Fehlen adjektivischer Näherbestimmungen bedeutet jedoch nicht, dass Paulus keine attributive Gottesrede kennen würde. Aber er verwendet dafür vorrangig die vom Verb abgeleiteten Partizipien, wählt also auch hier eine Sprachform, die Gott als Wirkmacht in Beziehung zu anderen setzt. Unter vielen anderen eindrücklichen Partizipien, die sich auf Gott beziehen,³⁶ ist er beispielsweise der *Berufende* (ὁ καλέσας; Gal 1,6; 5,8; 1 Thess 2,12), der schon vom Mutterleib an aussondert (Gal 1,15) und in das Heil hineinnimmt (Röm 9,12),³⁷ oder der *Sender seines Sohnes* (Röm 8,3), dem der Apostel im Tod und in der Auferstehung gleichgestaltet zu werden wünscht (Phil 3,10). Gerade der letzte Aspekt, die Sendung Jesu und seine Auferweckung von den Toten, verdient Beachtung, da sie Gott als den wahrhaft Lebendigen und Lebendigmachenden erweist, so dass ὁ ἐγείρας „nahezu zu einem Gottesnamen“³⁸ wird.

³⁵ Gewichtig zu diesem Thema die Studie C. Gerber, Paulus und seine „Kinder“. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 136), Berlin/Boston 2005.

³⁶ Zusammengefasst bei R. Feldmeier, Paulus, in: C. Axt-Piscalar/J. Ringleben (Hrsg.), Denker des Christentums (UTB 2608), Tübingen 2004, 1–22, 18f.; auch U. Poplutz, Gottesfigurationen, 360–364.

³⁷ G. Dellling, Geprägte partizipiale Gottesaussagen in der urchristlichen Verkündigung, in: ders., Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950–1968, Göttingen 1970, 401–416, 408f. sieht in der neutestamentlichen Bezeichnung Gottes als des Berufenden eine Parallellität zur alttestamentlichen Prädikation JHWHs als des Heiligenden, da das „Wohin“ der Berufung durch Gott die Vollendung des Heils ist (1 Thess 2,12; Röm 9,1,2); ebd. 409: „Bei Paulus wird daher das bloße ‚der euch berief‘ zum Prädikat Gottes in seiner Beziehung zu den Christen, das völlig selbständig gebraucht werden kann [...]“

³⁸ G. Dellling, Gottesaussagen, 407.

Dabei bringt auch dieser Kernsatz des Credo zutiefst den Beziehungsaspekt zum Tragen, nicht nur im Blick auf Christus, sondern im Blick auf alle Glaubenden, die zu „Kindern des lebendigen Gottes gemacht werden“ (Röm 9,26 vgl. Hos 2,1), worin sich für Paulus das lebendige Schöpfersein Gottes erfüllt.³⁹ Die Glaubenden sind in die Auferweckungstat mit hineingenommen (2 Kor 4,14), die zugleich mit der Gabe des Geistes (Röm 8,11) und des Apostelamtes (Gal 1,1) verbunden wird.

3. Gemeindeleitung als Charisma

Durch den in der Taufe empfangenen Geist (Gal 4,6) werden die Christusgläubigen zu unterschiedlichen Aufgaben berufen, die dem Dienst am Evangelium und der Auferbauung der Gemeinde dienen sollen (vgl. 1 Kor 12,4–28). Die Leitungsfunktion ist ein solches Charisma,⁴⁰ das in den paulinischen Gemeinden wie selbstverständlich auch Frauen ausübten.⁴¹ Man denke nur an die Diakonin (διάκονος) und Helferin (προστάτις) Phöbe (Röm 16,1f.) sowie die beiden Ehepaare: die Apostel(innen) Junia⁴² und Andronikus (Röm 16,7) und Priska und Aquila (1 Kor 16,19; Röm 16,3–5), die gemeinsam einem Haus vorstanden und die Gemeinde leiteten.⁴³

³⁹ W. Stenger, Die Gottesbezeichnung „lebendiger Gott“ im Neuen Testament, in: TThZ 87 (1978) 61–69, 66: „In der Schaffung des Volks der Söhne des lebendigen Gottes aus dem ‚Nicht mein Volk‘ der Juden und Heiden hat sich für Paulus das lebendige Schöpfersein Gottes eschatologisch als Erfüllung prophetischer Verheißung erwiesen.“

⁴⁰ Vgl. z. B. 1 Thess 5,12f.; 1 Kor 16,15f.; Röm 12,8.

⁴¹ Sekundärliteratur zur aktiven Beteiligung von Frauen an der Gemeindeleitung hat M. Gielen, Die Wahrnehmung gemeindlicher Leitungsfunktionen durch Frauen im Spiegel der Paulusbriefe, in: T. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe (Hrsg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (Quaestiones disputatae 239), Freiburg i. Br. 2010, 129–165, 129 Anm. 1 zusammengetragen.

⁴² Zur Identifizierung Junias als Frau, die nicht mehr ernsthaft bestritten wird, grundlegend B. Brooten, Junia ... Outstanding among the Apostles (Romans 16:7), in: L. Swindler/A. Swindler (Hrsg.), Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration, New York, 141–144; vgl. schon Joh. Chrys., Hom. Rom. 31,2 [PG 60,669f.]: „Wie groß ist die Tugend dieser Frau, dass sie würdig gewesen ist, Apostel genannt zu werden.“

⁴³ Häufig (vgl. Röm 16,3; Apg 18,18.26; 2 Tim 4,19), aber nicht immer (vgl.

Insgesamt kann man der Grußliste des Römerbriefes nicht nur entnehmen, dass Frauen gleichberechtigte Funktionen innehatten, sondern dass von den namentlich erwähnten Personen immerhin über ein Drittel Frauen sind.⁴⁴ Paulus betont, dass sich insbesondere vier Frauen (Maria, Tryphäna, Tryphosa und Persis) wie er selbst „abgemüht“ haben (κοπιᾶω κτλ., Röm 16,6.12) – Männern attestiert er das in Röm 16 dezidiert nicht. Da es keine weiteren inhaltlichen Präzisierungen gibt, was mit „Sich-Mühen“ gemeint ist, scheint es sich um geprägte Sprache zu handeln, die sich offenkundig auf eine Tätigkeit im Raum der Gemeinde bezieht; aufgrund der Sichtung einschlägiger Parallelverwendungen insbesondere der Verbform liegt es nahe, dass der Dienst die qualifizierte Verkündigung des Evangeliums mit einschließt.⁴⁵

Stefan Schreiber geht noch einen Schritt weiter: Er stellt die These auf, dass die Begrifflichkeit des „Sich-Mühens“ in Röm 16,6.12 „eine in der Urchristenheit praktizierte charismatische Gemeindeleitung durch Frauen“⁴⁶ beschreibt. Mit seiner sorgfältigen Begriffsanalyse kann er tatsächlich zeigen, dass das Verb zum Terminus technicus für die charismatische Gemeindeleitung wurde,⁴⁷ die gemäß Röm 16

1 Kor 16,19; Apg 18,2), wird Priska vor ihrem Mann Aquila erwähnt, was zu der Überlegung geführt hat, dass sie die prominentere Rolle in der Gemeindeleitung innehatte; so bereits A. von Harnack, Über die beiden Recensionen der Geschichte der Prisca und des Aquila in Act.Apost. 18,1–27, in: SPAQ (1900) 2–13; auch S. Schreiber, Arbeit mit der Gemeinde (Röm 16,6, 12). Zur versunkenen Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen, in: NTS 46 (2000) 204–226, 211f. Die Überlegungen sind nicht ganz von der Hand zu weisen, da die Erstnennung der Frau antiken Gepflogenheiten widerspricht, aber es könnte dennoch sein, dass Hierarchien in den paulinischen Gemeinden grundsätzlich keine Rolle spielten, so M. Gielen, Leitungsfunktionen, 134.

⁴⁴ Vgl. H. Omerzu, „Es gibt nicht mehr männlich und weiblich ...“. Zur Bedeutung von Frauen im frühen Christentum, in: S. Schmitt (Hrsg.), Frauen und Kirche (Mainzer Vorträge 6), Stuttgart 2002, 12–33, 19.

⁴⁵ Vgl. M. Gielen, Leitungsfunktionen, 148f. Das Wortfeld κόπος mit seinen Derivaten verwendet Paulus nominal und verbal, worin Gielen keinen inhaltlichen Unterschied sieht; S. Schreiber, Arbeit, 222f. kann hingegen zeigen, dass die Verbalform κοπιᾶω, ausgehend von der Erstverkündigung, eine gemeindliche Leitungsaufgabe mit der Verkündigung des Evangeliums bezeichnet (z. B. 1 Kor 15,10; Gal 4,11; Phil 2,16), während die Verwendung des Substantivs κόπος offener bleibt (z. B. 1 Kor 3,8; 2 Kor 10,15; 1 Thess 3,5).

⁴⁶ S. Schreiber, Arbeit, 208f.

⁴⁷ Schreiber (ebd., 221) sieht eine fortschreitende Begriffsschärfung: „Während

von Frauen ausgeübt wurde – denn nur auf sie wird die entsprechende Verbform von *κοιτάω* bezogen.⁴⁸ Dass die römische Gemeinde ausschließlich von Frauen geleitet wurde, lässt sich daraus natürlich nicht ableiten – das weiß auch Schreiber. Aber er sieht mit seiner Lesart zumindest die Möglichkeit eines gewissen Vorrangs von Frauen als Gemeindeleiterinnen in Rom, von der Paulus gewusst haben wird. Wichtig zu beachten ist, dass es *mehrere* Frauen waren, die diese Funktion ausübten. Es handelt sich also noch nicht um ein institutionelles-monolithisches Amt, „sondern um eine charismatisch geprägte Leitungstätigkeit, die sich an aktuellen Fähigkeiten, Begabungen und Notwendigkeiten orientiert, je neu auftritt und situativ um die konkrete Form zu ringen hat.“⁴⁹ Dabei wird sich der Leitungsdienst wohl auf zwei Bereiche bezogen haben: auf einen kerygmatischen (Verkündigung des Evangeliums) und einen organisatorischen, wie sich zum Beispiel anhand von Phil 1,1 und 1 Thess 5,12 ablesen lässt.⁵⁰

Zieht man als weitere Stelle 1 Kor 16,15–18 hinzu, wo in besonderer Weise das paulinische Verständnis von Leitungsaufgaben erkennbar wird und gleich drei Lexeme der Gemeindetätigkeit im Verbund begegnen (Diakonie, Mitarbeit, Sich-Mühen), wird dieser Befund deutlich gestützt. Der Apostel ermahnt die Korinther:innen, sich dem Haus des Stephanas unterzuordnen (1 Kor 16,16), da diese Gemeinschaft offenbar zu den Erstbekehrten in Achaia gehörte, was ihre Sonderstellung begründete. Selbstverständlich gehörten zu diesem Hausstand auch Frauen, die damit zur Gemeindeleitung zählten.

Interessant ist nun die Formulierung, dass die Mitglieder der Hausgemeinschaft des Stephanas „*sich selbst* (ἐαυτούς) zum Gemeindedienst bereitgestellt“ (16,15) haben, mithin „weder von einer höheren Instanz berufen noch von der Basis demokratisch gewählt

sich in 1 Thess die technische Bedeutung von *κοιτάω* erst langsam im Sinne von praktizierter charismatischer Gemeindeleitung als Organisation und Anleitung herausbildet und noch der stützenden Explikation bedarf, weiter im speziellen Fall des Stephanas-Hauses in 1 Kor 16 in Verbindung mit flankierenden Begriffen begegnet, genügt in Röm 16 das Stichwort allein zur Bezeichnung einer bestimmten Tätigkeit und belegt so eine fortgeschrittene semantische Prägung als *Terminus technicus* der Leitung.“

⁴⁸ Vgl. ebd., 224.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Dazu M. Gielen, *Leitungsfunktionen*, 153–157.

worden⁵¹ sind. „Dann aber handelt es sich um eine charismatische Leitungsfunktion, die in erster Linie von einer vorhandenen Begabung – die theologisch als Gabe des Geistes zu verstehen ist – ausgeht, diese erkennt und zum Wohle der Gemeinde einsetzt.“⁵² Autorität wird in der Gemeinde nicht hierarchisch bestimmt, sondern resultiert aus dem Dienst, dem die freiwillige Anerkennung der Gemeinde korrespondiert.

4. Ergebnis

Der vorliegende Beitrag hat in drei Angängen anhand einschlägiger paulinischer Texte die theologische Fundierung urchristlicher Gemeindeleitung im Blick auf Frauen nachgezeichnet.

Ausgehend von Gal 3,26–4,7 wurde sichtbar, dass die Taufe eine symbolische Neuschöpfung bewirkt, in der die bis dahin gültigen ethnischen, sozialen und geschlechtsspezifischen Identitätszuschreibungen im Raum der Gemeinde aufgehoben werden. Dieser Gegenentwurf zu den üblichen Segregationen der antiken Umwelt ist eine Freiheitserfahrung und legt den Grund für die Ausübung von Diensten und Ämtern, die Geistesgaben sind. Da alle Getauften an Christus partizipieren, werden sie zu mündigen „Kindern Gottes“ und „Erb:innen“ (Gal 4,7), was soteriologische Konsequenzen hat. Einzig und allein die Taufe bewirkt diesen die Gegenwart und die Zukunft betreffenden Statuswechsel, der als eine Art Neuschöpfung zu verstehen ist, und macht die Glaubenden im wahrsten Sinne des Wortes zu „Geistlichen“. Voraussetzung ist lediglich die Bereitschaft, die Berufung in das neue Verwandtschaftsverhältnis anzunehmen.

Der Beziehungsaspekt, der durch die verwendete Familienmetaphorik („Kinder Gottes“, „Vater, Abba“) sichtbar wird, spiegelt sich grundsätzlich in der paulinischen Rede von Gott wider. Während Gottesattribute religionsgeschichtlich betrachtet häufig auf Differenz und Andersheit zielen, wählt Paulus inklusive soteriologische Prädikate, die die Glaubenden mit in die Definition Gottes hineinneh-

⁵¹ S. Schreiber, Arbeit, 216; anders M. Gielen, Leitungsfunktionen, 150 Anm. 67, die auf die mit dem Wortfeld der διακονία konnotierte Beauftragung (durch Gott) abhebt.

⁵² S. Schreiber, Arbeit, 216.

men. Dabei spielen geschlechtsspezifische Unterscheidungen keinerlei Rolle: Gott entscheidet, wen er beruft und mit wem er als seine Kinder in eine Beziehung tritt, die die Glaubenden erwidern.

Mit der Taufe empfangen die Glaubenden den Geist, der sich in individuellen Charismen entfaltet, zu denen etwa die qualifizierte Verkündigung des Evangeliums oder die Auferbauung und Leitung der Gemeinde zählt. Anhand von Röm 16 und 1 Kor 16,15f. lässt sich zeigen, dass Frauen funktionsidentisch und möglicherweise in der römischen Gemeinde sogar vorrangig Aufgaben in der Gemeindeführung wahrgenommen haben, wobei dies noch nicht als hierarchisches Amt ausdefiniert war, sondern gemeinschaftlich ausgeübt wurde. Als Charisma orientiert sich diese Tätigkeit an vorhandenen Fähigkeiten und aktuellen Notwendigkeiten und wird theologisch als Gabe des Geistes verstanden. Zieht man die Ergebnisse in die heutige Zeit, kann man das Ergebnis knapp auf den Punkt bringen: Es lässt sich aufgrund des paulinischen Befundes nicht begründen, warum Frauen als berufene Kinder und Erbinnen Gottes nicht Christus, an dem sie partizipieren, repräsentieren können.