

Paulus que(e)rgelesen

Rückblick und Ausblick auf die Geschlechterfragen bei Paulus

Angela Standhartinger

«Da ist nicht männlich noch weiblich; denn ihr seid alle einer in Christus Jesus.» Dieses berühmte Zitat aus dem Galaterbrief stellt bereits in der Alten Kirche Fragen der Anthropologie und Geschlechterordnung auf die kontrovers-theologische Agenda. Im 4. Jahrhundert mokierte sich Epiphanius von Salamis in seinem «Arzneikästchen gegen alle Häresien» über die Anhänger_innen der Prophetin Quintillia:

«Sie bringen sinnlose Beweise hervor, sagen Eva Dank, weil sie als erste vom Baum der Erkenntnis gegessen habe. Und die Schwester des Mose nennen sie Prophetin zum Beweis der bei ihnen in diesen Stand eingesetzten Frauen. [...] Und Frauen sind bei ihnen auch Bischöfe und Älteste und anderes. Sie sagen, es gebe keinen Unterschied, denn *in Christus* ist weder männlich noch weiblich.» (Gal 3,28).¹ [...]. Ja, wenn nämlich auch Frauen bei ihnen ins Bischofsamt und Presbyterium eingesetzt sind, wegen Eva, müssen sie auf das Gotteswort hören: *«Zum Mann geht deine Zuwendung und er wird dich beherrschen»* (Gen 3,16) und es ist ihnen auch das apostolische Wort gesagt: *«Einer Frau gestatte ich nicht zu reden und nicht einen Mann zu beherrschen»* (1 Tim 2,11)² und weiterhin *«Nicht stammt ein Mann von der Frau ab, sondern eine Frau*

- 1 Die Formulierung ἐν ᾧ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ erinnert allerdings noch stärker an 2 Clem 12,2 und das bei Clemens, *Stromata* 3.92 zitierte Ägypterevangelium.
- 2 Der Text γυναῖκὶ οὐκ ἐπιτρέπω λαλεῖν οὔτε αὐθεντεῖν ἀνδρός stellt eine interessante Textvariante dar. Nicht nur «Lehren», sondern jedes Reden ist hier verboten. Möglich wäre ein Einfluss aus 1 Kor 14,34.

aus dem Mann» (1 Kor 11,7) und «Der Adam ließ sich nicht verführen, aber die Eva, als erste Verführte, geriet in Übertretung (1 Tim 2,14).»³

Der kirchenpolitischen Auslegung von Gal 3,28 durch frühchristliche Gemeinden in prophetischer Tradition aus Phrygien hält Epiphanius ein Florilegium von Pauluszitaten entgegen. Die aus der Schöpfungsgeschichte, prophetischen Traditionen und der Tauftradition aus dem Galaterbrief begründete egalitäre Gemeindeordnung wird nicht nur als «bacchantische Spinnerei», sondern vor allem durch das paulinisch-apostolische Wort zurückgewiesen. Wenig später wird Epiphanius das repräsentieren, was wir heute Orthodoxie nennen. Zunehmend gewinnt seine Lesart der Bibel Einfluss auf den kirchlichen und gesellschaftlich-politischen Raum. Beim Aufbruch der feministischen Bewegung im 19. Jahrhundert wird die Bibel daher als Hauptherausforderung der Frauenbewegung erkannt. So formuliert Elizabeth Cady Stanton in der Einleitung zu ihrer *Woman's Bible*: «From the inauguration of the movement for woman's emancipation the Bible has been used to hold her in the «divinely ordained sphere», prescribed in the Old and New Testament.»⁴ Bekanntlich entwickelte Stanton eine Hermeneutik, mit der sie das Recht auf Gleichheit und Selbstbestimmung von Frauen zu begründen suchte. Mit historisch-kritischem Auge unterscheidet sie zwischen dem biblischen Text als männlichem Wort und einer von ihm unabhängigen göttlichen Botschaft. Diese offenbare sich zum Beispiel in Gal 3,28, wo Paulus von der «equality as the very soul and essence of Christianity» spreche. Mit dieser «declaration of the equality of sexes» müsse man, so Elizabeth Cady Stanton, den beklagenswerten Status von Frauen in Kirche und Gesellschaft anzweifeln.⁵

Auch in der seit den 70er Jahren des 20. Jahrhundert entstandenen Feministischen Theologie stand Gal 3,28 im Zentrum. Nun hatte sich – zumindest in den Industrieländern des Westens – die Gesellschaftspolitik freilich von kirchlichen Einflüssen weitgehend gelöst. Feminismus war weder inhaltlich noch kulturell auf Bibel und Kirchen verwiesen. Vielmehr konnten gesellschaftliche Erfolge wie wirtschaftliches und körperliches Selbstbestimmungsrecht und Gleichstellungsgesetze erzielt werden, ohne dass Theologie und Kirche darauf

3 Epiph. haer. 2.243f [4.49.2–3]. Wiederum radikalisiert der Text Ἀδὰμ οὐκ ἠπάτηται, ἀλλ' ἡ Εὐὰ πρώτη ἀπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν die neutestamentliche Vorlage.

4 Stanton, *The Woman's Bible*, 7.

5 Stanton, *The Woman's Bible*, 21.

Einfluss ausübten und häufig, so scheint es, davon nicht mal tangiert wurden. Wozu dann noch eine feministische Kritik der Bibel?

Verschärft wird diese Diskussion durch den innerfeministischen Diskurs um das Subjekt Frau. «Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es», formulierte Simone de Beauvoir.⁶ In der feministischen Theorie wurde diese These durch die Unterscheidung zwischen Sex als biologischem Geschlecht und Gender als sozialer Geschlechterrolle aufgegriffen. Gender ist sozial konstruiert und damit weder historisch unveränderlich noch natürlich. In den 1990er Jahren wurde diese These von Judith Butler radikalisiert, indem sie auch die Essentialität des biologischen Geschlechts (Sex) bestritt. Die These von der Konstruktion der Körper einschliesslich der Zweigeschlechtlichkeit und des sexuellen Begehrens konnte auch deshalb so viel Furore machen, weil sie Erfahrungen spiegelte. Schwarze, jüdische, lesbische, transsexuelle Frauen, Frauen mit Behinderungen und aus der Zweidrittelwelt kritisierten die feministische Bewegung als weiss, hegemonial, heterosexuell und mittelstandszentriert. Sie vertrete somit gar nicht «die Frauen». Und auch innerhalb der vergleichsweise homogenen Bewegungen selbst konnte keine Einigkeit über die Frage erzielt werden, ob es ein wie auch immer geartetes gemeinsames Wesen «Frau» gibt, das universale Erfahrungen teilt und somit Subjekt von Frauenbefreiung sein kann, oder ob diese Annahme und Voraussetzung bereits Individualitäten und somit Lebensmöglichkeiten einschränke. Wenn aber Frauen grundverschieden sind und nicht unmittelbar Wirklichkeit teilen, wo bleibt dann das Subjekt der Bewegung?

All diese Fragen spiegeln sich, wie ich im Folgenden zeigen möchte, in feministischen Untersuchungen zur Anthropologie in den paulinischen Briefen. Dabei werde ich mich auf drei hermeneutische Ansätze konzentrieren. Zum einen möchte ich zwei Entwürfe vorstellen, die mit der Hermeneutik des Verdachts Frauenwirklichkeiten hinter dem Text zu rekonstruieren suchen. Zum Zweiten werde ich dekonstruktivistische Lektüren vorstellen, die nach den Geschlechterkonstruktionen im Text fragen. Im dritten Teil beschäftige ich mich mit unterschiedlichen befreiungstheologischen Ansätzen, zu denen ich, wie ich noch begründen werde, durch *Queer Theory* informierte Lesestrategien zumindest zum Teil zählen möchte. Ausgangspunkt wird dabei jeweils die Auslegung von Gal 3,28 sein.

6 De Beauvoir, Das andere Geschlecht, 265.

1. Hermeneutik des Verdachts und rhetorische Analyse

In ihrem einflussreichsten Entwurf feministischer Hermeneutik des Neuen Testaments stellt Elisabeth Schüssler Fiorenza bereits 1983 Gal 3,28 ins Zentrum.⁷

Die vorpaulinischen Gemeinden seien von dieser Praxis einer «Nachfolgegemeinschaft der Gleichgestellten» geprägt.⁸ Dabei sei das vorpaulinische Taufbekenntnis «gegen den Strich paulinischer Theologie zu lesen». Gal 3,28 sei die «Spitze eines Eisbergs [...] dessen Ausmaße in vorpaulinischen Kontexten zu verorten sind». Paulus teile zwar Sprache und Sicht dieser Bewegung, suche sie aber zu korrigieren und zu kontrollieren. Methodisch schlägt sie daher vor:

«Anstatt den kyriozentrischen Text des Paulus [...] buchstäblich zu lesen[,] [...] muss versucht werden, seine Zweideutigkeiten, Leerstellen und Marginalisierungstendenzen zu erfassen, damit wieder sichtbar werden kann, was der Text ideologisch verschleiert oder an den Rand schiebt.»⁹

Antoinette Clark Wire führte dieses Programm 1990 mit einer rhetorischen Analyse des 1. Korintherbriefs durch. Die Stimmen der Korintherinnen entdeckt sie auf der anderen Seite der paulinischen Argumentation.¹⁰

Die paulinische Rhetorik spiegele das Selbstverständnis der korinthischen Prophetinnen, wenn Paulus in 1 Kor 11 allein das Männliche als Bild Gottes bestimme (1 Kor 11,2f), das Stichwort Vollmacht (ἐξουσία) im Kontext von Engeln nenne oder die Opposition von Ehre und Schande eintrage. Damit argumentiere er gegen Korintherinnen, die sich selbst als neue Schöpfung (2 Kor 5,17) verstanden, als Bild Gottes (εἰκὼν θεοῦ), weder männlich noch weiblich (Gal 3,28).

Offenkundig ist jüdische Weisheitstheologie eine entscheidende Wurzel paulinischen Denkens.¹¹ Aber ob und in welcher Hinsicht spekulative Weisheitstheologie besonders attraktiv für die Spiritualität von und für Frauen

7 Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis, 265–272.

8 Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis, 265–272. «Nachfolgegemeinschaft der Gleichgestellten» ist die von Christine Schaumberger gewählte Übersetzung von «discipleship of equal».

9 Alle Zitate aus: Schüssler Fiorenza, Gleichheit und Differenz, 229.

10 Wire, 1 Corinthians.

11 Vgl. 1 Kor 1–4. Vgl. auch Standhartinger, Weisheitliche Idealbiografie.

gewesen sein soll, muss eine offene Frage bleiben. Zumindest offenbart sich die Weisheit in den genannten weisheitstheologischen Schriften besonders häufig männlichen Weisen oder «unfraulichen Frauen» und vor allem jenseits der sinnlich wahrnehmbaren «natürlichen» Welt.¹² Elisabeth Schüssler Fiorenza betont daher in ihrer Hermeneutik den Austausch von Erfahrungen zwischen gegenwärtigen und vergangenen Frauengemeinschaften in der *ekklesia of wo/man*. Hier werde feministische Bibelinterpretation als «Weisheitstanz» in «hermeneutischen Bewegungen und Drehungen geübt», die bei der eigenen Erfahrung und der kritischen Reflexion über den eigenen sozialen Standort und den des biblischen Textes in seiner Auslegungsgeschichte ansetzt.¹³ Die feministische Bibelinterpretation enthalte daher eine Hermeneutik des Verdachts, die «den kyriozentrischen Text und seinen Anspruch auf göttliche Autorität» nicht einfach bejaht, sondern «ihn auf seine ideologische Funktion im Interesse von Herrschaft» untersucht.¹⁴ Für Schüssler Fiorenza und Wire ist Frauenerfahrung jenseits der kyriarchalen Oberfläche des paulinischen Textes eingeschrieben und kann mit Hilfe rhetorischer Kritik und in feministischer Erinnerungsgemeinschaft wiederentdeckt werden.

2. Dekonstruktivistische Lektüren der Paulusbriefe

2.1 Konstruktionen von Weiblichkeit

Die eben beschriebene Trennung einer sich in Gal 3,28 spiegelnden feministischen theologischen Praxis auf der anderen Seite der paulinischen Briefe wurde allerdings ebenfalls bereits in den 1980er Jahren kritisiert.¹⁵ Für Lone Fatum

12 Vgl. Philo, *De ebrietate* (Über die Trunkenheit), 59; *De mutatione nominum* (Über die Namensänderung), 143. Allerdings zeigt sich eine Tendenz zur Geschlechterverwirrung, vgl. *De vita Contemplativa* (Über das kontemplative Leben, 68 und *De Abrahamo*, 101f: «Denn in der körperlichen Ehe zeugt das Männliche und empfängt das Weibliche, in der Vereinigung der Seelen dagegen erzeugt die Tugend, die scheinbar die Seele des Weibes einnimmt, gute Entschlüsse, weise Reden und Vorschläge von heilsamen Grundsätzen, während der Geist, der angeblich an die Stelle des Mannes gesetzt ist, den heiligen und göttlichen Samen aufnimmt.» (Übersetzung vgl. Cohn: Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung I, Berlin 21962, 117f.).

13 Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 238–274, 279.

14 Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 252.

15 Fatum, *Women*, 61–80. Vgl. Fatum, *Image of God*, 50–133.

lässt die Beobachtung, dass Paulus in 1 Kor 11,3–9 für zweigeschlechtlich komplementäre Geschlechterrollen ohne Verweis auf Gal 3,28 argumentiert, eine mit Gal 3,28 verbundene egalitäre Geschlechterpraxis fraglich erscheinen. Der Ausdruck ἄρσεν καὶ θήλυ sei ein Zitat aus Gen 1,27b (LXX) und verweise damit an den Ort, an dem die biologisch-sexuellen Kategorien «männlich» und «weiblich» eingeführt werden und das Weibliche zu einer Schöpfung des Mannes gemacht werde. Gal 3,28 zielen daher auf die Auflösung der in der Schöpfung gegebenen sexuell-biologischen Kategorien.¹⁶ Daher folgere Gal 3,29 konsequent «... denn ihr seid alle *einer* (εἷς) in Christus Jesus». Für Paulus gehe es um eine androzentrische Normativität, die die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit als Mann zum Ideal erkläre. Daher werte Paulus Sexualität und Körperlichkeit in 1 Kor 7 ab.¹⁷ Frauen als Frauen hätten in der *imitatio Christi* und der paulinischen Eschatologie keinen Ort.

Für Daniel Boyarin wird zwar im performativen Akt der Taufe die Transformation in ein androgynes Wesen ekstatisch erlebt.¹⁸ Aber dieses ekstatische Erlebnis durchbreche keineswegs soziale Rollen. Vielmehr bleibe die Auflösung der Geschlechterdifferenzierung entweder, wie die Parallelen bei Philo nahelegen, auf ekstatische Momente beschränkt oder ehelosen Weisen vorbehalten. Frauen sei nach 1 Kor 7 diese Option aber verweigert: «Paul held that *wives are/were slaves* and that their liberation would have meant an end to marriage».¹⁹ Somit verschiebe Paulus die Realisierung jeder permanenten Auflösung der Geschlechterdifferenz auf das Eschaton.

Für Elizabeth Castelli bringt Paulus im Galaterbrief eine Serie von binären Oppositionen – Sklaverei und Freiheit, Gesetz und Verheissung, Fleisch und Geist –, die die Lesenden überzeugen sollen, sich der paulinischen Meinung der neuen Einheit der Beschneidungslosigkeit und Gesetzesfreiheit in Christus anzuschließen. Gal 3,28 unterstütze diese Argumentation durch Verweis auf das Ritual. Mit dem Bekenntnis unterstützte Paulus seine Utopie einer das

16 Fatum, *Image of God*, 62–3.

17 Fatum, *Image of God*, 76.

18 Boyarin, *A Radical Jew*, 180–200. Boyarin bezieht sich hier auf die Ergebnisse von Meeks, *The Image of the Androgyne*, 165–208 und MacDonald, *There is no Male and Female*, die die Formel auf eine gnostische Erlösungsordnung nach dem Modell von EvThom 22 (vgl. 2 Clem 12 und Ägypterevangelium) zurückführen. Hier werde die Auflösung der Geschlechter zugunsten eines dritten Geschlechts vertreten.

19 Boyarin, *A Radical Jew*, 200 (kursiv im Zitat). Vgl. ders., *Paul and the Genealogy of Gender*, 11–41.

Differente ausschliessenden Gleichheit, eine «economy of sameness» und «hegemony of the identical».²⁰

Jorunn Økland hat diese Ansätze mit den theoretischen Konzepten von Luce Irigaray, Judith Butler, Joan Scott und Thomas Laqueur erweitert.²¹ In Übereinstimmung mit diesen Vorläufern stellt auch sie die Möglichkeit, Aussagen über historische Frauen und ihre Erfahrungen aufgrund eines androzentrischen Textes zu machen, grundsätzlich in Frage.²² Vielmehr: «The apriori confidence that γυνή is compatible with what we identify as «woman» today must therefore be challenged – particularly if one first has left the essentialist position.»²³ Økland rezipiert für ihren Entwurf die These von Thomas Laqueur, nach der bis zum 18. Jahrhundert das Ein-Geschlecht-Modell vorherrschte, in dem «das *biologische Geschlecht* (sex) oder der Leib als das Epiphänomen verstanden [... wurde], während das *soziale Geschlecht* (gender), das wir als kulturelle Kategorie auffassen würden, primär oder «real» war.»²⁴ Allerdings, so Økland, seien in der Antike noch weitere Geschlechtermodelle wirksam, wie das Modell Frau als «Rippe»²⁵, «fruchtbarer Boden» und «Pandora».²⁶ Alle antiken Modelle des Denkens der Geschlechterdifferenz machten aber die Frau zur Trägerin von Bedeutung insbesondere im kultisch-religiösen Bereich. Ein Überblick über das Verhältnis von Öffentlichkeit und weiblichem Kultpersonal in Korinth zeige, dass die Kategorie Geschlecht fundamental sei für die Produktion sakraler Orte. Wenn Paulus in 1 Kor 11–14 die Diskussion über den Gottesdienst mit Aufführungen zur Kleiderordnung und zum Verhalten der Frauen rahme, wolle er die ἐκκλησία als einen Tempel im Gegenüber zur profanen Welt konstituieren.²⁷ Dieser Tempel oder dieses Heiligtum sei räumlich gedacht und habe kosmische Bedeutung. Daher stehe die Schöpfungsordnung, die Engel und der Leib Christi, als ein dem Kosmos analoger

20 Castelli, Paul on Women and Gender, 221–235, 222. Vgl. Castelli, Imitating Paul, 117, 124.

21 Økland, Women in Their Place. Vgl. auch Økland, Feminist reception of the New Testament, 131–156.

22 Økland, Women in Their Place, 18. Vgl. auch Eriksson, The Meaning of Gender in Theology.

23 Økland, Women in Their Place, 15.

24 Laqueur, Auf den Leib geschrieben, 20 (Hervorhebung im Original).

25 Die Rede von der «Rippe» (Økland, Women in Their Place, 41f u. ö.), die lediglich in der Vulgataübersetzung von Gen 2,22 vorkommt, befremdet freilich etwas.

26 Økland, Women in Their Place, 39–58.

27 Økland, Women in Their Place, besonders 168–223.

Raum, in 1 Kor 11,10 und 12,12–27 zur Diskussion. Die in 1 Kor 12,23 genannten «unanständigen» Teile des Körpers (τὰ ἀσχημονα), die die grösste Ehre im Leib Christi erhalten sollen, meinten die männlichen Geschlechtsteile.²⁸ Paulus ordne den Männern die besondere Ehre (1 Kor 12,24) und Überordnung als Haupt der Frau (1 Kor 11,3) zu; Frauen würden durch Schweigen in diesen männlich strukturierten kosmischen Christusleib integriert.

«The silence of women is a sign of perfect integration: There is no male and female before the female is singled out from the male, just as there were not male and female before Pandora was created, or Eve from Adam's rib. SHE is the carrier of both sexual difference and sexual differentiation.»²⁹

Der Diskurs über die Geschlechterkonstruktion soll also die christliche Ritualversammlung ἐκκλησία als Kultraum konstituieren. Weibliches Schweigen und Schleier bilden die imaginierte Tempelmauer (*temenos*) und somit einen Raum, in dem das Männliche näher zu Gott gelangt.

«Thus [Paul's] understanding of the body of Christ and his concern about the veiling of women fit well with Judith Butler's understanding of body; body, not as a ready surface awaiting signification, but as a set of boundaries, individual and social, politically signified and maintained.»³⁰

Diese dekonstruktivistischen Pauluslektüren bestreiten die These überzeitlicher Konstanz von Geschlecht. Vielmehr fragen sie nach den Konstruktionen von Frau im Text, wobei Boyarin und Økland explizit diese Konstruktion im religionsgeschichtlichen und kulturellen Umfeld der Paulusbriefe zu verorten suchen. Es bleibt aber zu fragen, ob die jeweils aufgesuchten Diskurse die einzig existierenden um die Geschlechterfrage der Antike sind. Ist die Aufhebung der Geschlechterdualität in eine mit einem männlichen Zahlwort «einer» (εἷς) beschriebene Einheit tatsächlich als Ausradierung der weiblichen Differenz gemeint? Lässt sich eine solche Vorherrschaft des Männlichen im Christusleib mit der Übertragung der in Christus gewonnenen Einheit auf den neutralen Begriff «Samen» (τὰ σπέρμα) und das pluralische «Erben» (κληρονόμοι)

28 Hier rezipiert Økland Eriksson, *Women Tongue speakers*, Be Silent, 80–104, 102f.

29 Økland, *Women in Their Place*, 207.

30 Økland, *Women in Their Place*, 222. Vgl. Butler, *Unbehagen*, 33.

in Gal 3,29 in Einklang bringen? Trifft nicht auch diese dekonstruktivistischen Lektüren der Vorbehalt gegen eine leichtfertige Übertragung moderner Vorstellungen von der Geschlechterdifferenz auf die Antike?

2.2 Konstruktionen von Männlichkeit

Wer sich dem *linguistic* bzw. *cultural turn* anschliesst, kann lediglich nach Konstruktionen der Geschlechter in Texten und nicht nach sozialen Wirklichkeiten hinter der Textproduktion fragen. Neuerlich werden aber auch die Konstruktionen von Männlichkeit in den Paulusbriefen zur Diskussion gestellt.³¹ Dabei unterscheiden sich die Ergebnisse allerdings erheblich. Paulus, so eine Reihe von Ausleger_innen, trage an seine Leser_innen die Forderung zu einem mit den antiken Männlichkeitsidealen übereinstimmenden Verhalten heran, etwa in der Aufforderung, mit unverhülltem Haupt zu beten (1 Kor 11,2–16), oder in Lasterkatalogen (1 Kor 5f), in denen «Weichlinge» (1 Kor 6,9: *μαλακοί*) ausdrücklich verworfen werden.³² Seine Sexualethik (1 Kor 6f) zielt auf Enthaltsamkeit und Selbstbeherrschung.³³ Und der Gebrauch der Vatermetapher erweise ihn als männliche Autorität gegenüber der Gemeinde.³⁴ Zugleich hebt eine Reihe von Auslegungen die Durchbrechung antiker Männlichkeitsbilder hervor. Insbesondere die paulinische Selbstdarstellung in Auseinandersetzung mit den «Superaposteln» in 2 Kor 10–13 zeichne einen «weibischen» Apostel. Dies fällt insbesondere auf, wenn man das Ein-Geschlecht-Modell von Thomas Laqueur in Rechnung stellt.³⁵ Man wird, so machen es antike Philosophen deutlich, nicht als Mann geboren, sondern muss Männlichkeit einüben. Frauen sind lediglich defizitäre Männer, die allerdings gegebenenfalls unmännliche Männer in Männlichkeit übertreffen können.³⁶ Sklaven

31 Zuerst Clines, Paul, *The Invisible Man*, 181–192. Vgl. auch Leutzsch, Konstruktionen von Männlichkeit im Urchristentum, 600–618.

32 Ivarsson, *Vice Lists and Deviant Masculinity*, 163–184.

33 Mayordomo, Konstruktionen von Männlichkeit, 99–115; 109–114. Vgl. Mayordomo, Paulus und die Korinther, 149–155, sowie Mayordomo, *Construction of Masculinity; Weidemann*, Denn auch wir sind schwach in ihm.

34 Larson, *Paul's Masculinity*, 85–97, 96.

35 Laqueur erweist sich regelmässig als Referenzquelle, vgl. Larson, *Paul's Masculinity*, 86; Mayordomo, Konstruktionen von Männlichkeit, 101; Ivarsson, *Vice Lists and Deviant Masculinity*, 164 u. ö.

36 Vgl. z. B. Plutarchs Schrift Über die Tugenden der Frauen (*Mulierum virtutes*).

und Menschen unterworfenen Völker sind per se keine Männer. Zur Behauptung des eigenen Geschlechts ist daher die stete Inszenierung der eigenen Männlichkeit notwendig. Sie konstituiert sich durch Auftreten, Rhetorik, Körperhaltung und Körperpflege, Training, Herrschaftsbeziehungen und Selbstverhältnis.³⁷

Paulus stellt sich allerdings in 2 Kor 10–13 alles andere als «männlich» dar.³⁸ Anwesend ist er «schwach» (ἀσθενής) und «seine Rede verachtenswert» (ἐξουθενήμενος), so zitiert er seine Gegner in 1 Kor 10,10. Seine ironische Selbstanpreisung in der sogenannten Narrenrede (11,22–12,10) ist gerahmt von dem Hinweis auf die Schwäche (11,21; 10,5–10). Die Liste der Verdienste und Leistungen (11,23–31) enthält lauter Misserfolge und beschämende Erlebnisse wie Geisselhiebe (V. 24), Steinigung (11,25), Entblössung (11,27), Angst (12,10). Er beherrscht sein Missionsgebiet keineswegs (11,26–28). Satt siegreich in die Stadt einzuziehen, muss er nachts heimlich entfliehen (11,32f). Schliesslich ist er auch noch körperlich mit einem «Stachel im Fleisch» versehrt (12,7). Diese Selbstentledigung jeder Männlichkeit verfolgt das Ziel, Ort zu sein für die Kraft Christi (12,9), eines Gekreuzigten, der ebenfalls kaum als Vorbild für Männlichkeit gelten kann. Die Kreuzestheologie führt auch andernorts zu einer nachhaltigen Infragestellung der Männlichkeitsideale griechischer und römischer Führungsschichten.³⁹ Lassen sich die Paulusbrieфе also doch als Entwurf einer geschlechtergerechten Anthropologie lesen? Und wie müsste eine solche Anthropologie überhaupt aussehen? Mit dieser Frage aber ist das Feld jener Lektüren verlassen, die sich auf die Frage nach im Text eingeschriebenen Geschlechterkonstruktionen beschränken.

3. Befreiungstheologische Lektüren

Während also die Hermeneutik des Verdachts an der Wirklichkeit auf der anderen Seite des paulinischen Textes interessiert ist und dekonstruktivistische

37 Vgl. Mayordomo, Konstruktionen von Männlichkeit, 101–107; Ivaersson, Vice Lists and Deviant Masculinity, 165–166; Gleason, Making Men. Vgl. auch Fabricius, Grenzziehungen, 65–86.

38 Zum Folgenden: Mayordomo, Konstruktionen von Männlichkeit, 106–109; Larson, Paul's Masculinity, 85–97; Roetzel, The Language of War, 77–99. Anders Gerber, Krieg und Hochzeit, 99–125.

39 Vgl. z. B. 1 Kor 2,1–5; 4,9–13; 2 Kor 1,17f; 2,4; 4,7–18; 6,3–13 u. ä. Zum Galaterbrief siehe unten.

Analysen die im Text eingeschriebenen Geschlechterkonstruktionen untersuchen, verbindet befreiungstheologische Lektüren die grundlegende Infragestellung von (vermeintlich) neutralen oder objektiven Lesarten. Vielmehr benennen sie ihre Option, den Text als Botschaft der Befreiung aus konkreten Formen von Unterdrückung zu interpretieren.

Befreiungstheologische Lektüren paulinischer Anthropologie setzen dabei an verschiedenen Stellen an: zum einen am Text, indem sie die seit Elizabeth Cady Stanton wiederholte Annahme hinterfragen, es handele sich ausschliesslich um einen androzentrischen Text.⁴⁰ Zum anderen arbeiten sie grundlegende Verwirrungen von Geschlechterkonstruktionen in einigen paulinischen Passagen heraus und sehen schliesslich die Annahme kontingenter und stabiler Geschlechter-, Körper- und Sexualitätskonstruktionen unter einen christologischen und eschatologischen Vorbehalt gestellt.

3.1 Paulus, ein Autor_innenkollektiv

Die in Costa Rica lehrende mexikanische Theologin Elsa Tamez hat die Vorstellung des einzelnen Autors der Paulusbriefe kritisiert. Paulus stehe nicht als isoliertes Individuum in seiner Welt, sondern sei ein «transindividuelles Individuum», ein «kollektives Subjekt mit einem kollektiven Bewusstsein und Gewissen».⁴¹ Dieser Ansatz wurde von Luise Schottroff weiterentwickelt. «Die Texte des Neuen Testaments sind [...] Ergebnisse eines langen gemeinsamen Kampfes von Frauen und Männern für das Leben, das Gott gegeben hat und das Gott will.»⁴² Paulus verstehe sich als «Glieder in einer Kette – derer, die ihn die Hoffnung lehrten und derer, die mit ihm zusammen und z. T. auch in Kritik an ihm und seinesgleichen das neue Leben von Gott gestalten».⁴³ Die Briefe des Paulus seien also ein «Liederbuch der Armen» und nicht das Produkt eines einzelnen Mannes.⁴⁴

Die Anthropologie der Paulusbriefe sei geprägt vom Konzept der Heiligkeit.⁴⁵ Texte wie 1 Kor 7 zeigten, dass Heiligkeit weder von körperlichen Funk-

40 Vgl. auch Kittredge, *Rethinking Authorship*, 318–333.

41 Tamez, *Gegen die Verurteilung zum Tod*, 52f.

42 Schottroff, *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion*, 207. Vgl. auch Rehmann, *Die paulinischen Briefe in der feministischen Exegese*.

43 Schottroff, *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion*, 207.

44 Schottroff, *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion*, 207. Vgl. auch Schottroff, *Die Lieder und das Geschrei*, 44–66.

45 Vgl. nur die Adressierung an die «Heiligen» in Röm 1,7; 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; Phil 1,1.

tionen wie Menstruation, Mutter- und Vaterschaft, Sexualität oder Enthaltung von derselben tangiert werde.⁴⁶ Sogar Nichtgläubige seien in den Heiligkeitsraum eingeschlossen (1 Kor 7,12–16). Alle aber seien aufgefordert, in einem Status des *ὡς μή* zu leben (1 Kor 7,29–34). Dieses «als ob nicht» beschreibe Heiligkeit ethisch als ein Leben jenseits weltlichen Besitzstrebens.⁴⁷ Als Leib Christi sei dieser Raum durch das Verhalten aller Mitglieder nicht nur gebildet, sondern auch tangiert. Daher kenne Paulus auch bis zum Tod reichende Konsequenzen für die Verletzung des Heiligkeitsraums (1 Kor 5,1–5; 11,29).⁴⁸

Die These vom Autor_innenkollektiv lässt die paulinischen Briefe als vielschichtig und diskursiv und nicht selten auch widersprüchlich erfahren. Sie gründet auf einer erinnernden Imagination, die die Gemeinden des Paulus als Stimmen der Verlierer_innen der römisch-imperialen Globalisierung und Machtausübung entdeckt.

3.2 Geschlechterverwirrungen bei Paulus

Für Schüssler Fiorenza und Wire stellt das Taufbekenntnis aus Gal 3,28 ein dem Text eigentlich fremdes Bruchstück feministischer Theologie dar, für Fatum, Castelli und Økland ist es Ausdruck einer Domestizierung und Ausradierung des Weiblichen.⁴⁹ Brigitte Kahl bestreitet beide Thesen und übersetzt in der Bibel in gerechter Sprache: «... da ist nicht männlich und weiblich: denn alle seid ihr einzig-einig im Messias Jesus (Gal 3,28).»⁵⁰

Kahl sieht im *εἷς* (einer) «gut jüdisch und biblisch das Einzig-Eine Gottes» betont.⁵¹ Vor allem bestreitet sie die Annahme, die Formulierung «nicht männlich und weiblich» sei nicht weiter relevant für die theologische Argumentation des Paulus im Galaterbrief. Vielmehr gebe es «gewichtige Gründe, Gal 3,28 in seiner dreifachen Dimension als integralen Bestandteil der textuellen und theologischen Gesamtstruktur des Galaterbriefs zu verstehen.»⁵² Die

46 Schottroff, Purity and Holiness, 83–93.

47 Schottroff, Purity and Holiness, 89.

48 Vgl. Schottroff, Purity, 89.91. Luise Schottroff übersetzt in der Bibel in gerechter Sprache *μαλακο* (Weichlinge?) und *ἀρσενικοῖται* (mit Männern sexuellen Verkehr Habende) mit «alle, die mit Sexualität unverantwortlich umgehen» und «die in der Ehe oder in gleichgeschlechtlichen Beziehungen das Recht Gottes verletzen».

49 Siehe oben Fussnote 2.

50 Bibel in gerechter Sprache, 2147–2156, 2152.

51 Bibel in gerechter Sprache, 2320.

52 Kahl, Nicht mehr männlich?, 129f. Vgl. Kahl, Der Brief an die Gemeinden, 603.

ganze Argumentation kreise ja eigentlich um Körperpolitiken. Mit seinem Eintreten gegen die Beschneidungswünsche der galatischen Männer problematisiere Paulus den Körper als Träger geschlechtlich markierter religiöser Identität. Zentral sei hierbei die These, dass der Ausdruck «im Messias Jesus» den Raum der körperlichen Zugehörigkeit zum Samen Abrahams eröffne, der nicht mehr durch natürlich-biologische Vaterschaft, sondern durch das in Abraham begründete «Glaubensgen» (πίστις) konstruiert sei. «Mit der Entwicklung einer auf Glauben begründeten Genealogie und einer christomonistischen Spermat(he)ologie in [Galater] 3 schafft Paulus ein Konzept von inklusivem Jüdischsein, das den biologischen Vätern jede Funktion entzieht.»⁵³ So sei es gar nicht überraschend, wenn in Gal 4 eine Reihe von unnatürlichen Müttern erscheine. In «ironischer Verkehrung» hegemonialer Männlichkeitsbilder erscheine der Apostel beim Werben um die Gemeinde mit den «Geburtsschreien einer gebärenden Frau» (Gal 4,19).⁵⁴

«Hier ebenso wie in der provozierenden Deuterojesaja-Zitation von den «unschwangeren», unfruchtbaren und männerlosen Müttern (4,27) werden Frauen- und Männerbilder «ent-fixiert» und geöffnet, von biologisch definierten Rollenzwängen, Geschlechter- und Ehemustern befreit.»⁵⁵

Das «einig-einzig»-Werden in Christus gipfele in Gal 5f in einer «neuen Lebenspraxis, die hierarchische Gegensätze in gegenläufige Verhaltensmuster der aktiven Gegenseitigkeit und Solidarität»⁵⁶ transformiere. Es verkörpere sich im Glauben, der durch die Liebe wirksam wird (Gal 5,6), in der Nächstenliebe als das eine Gebot, das die «festverwurzelten Hierarchien im Verhältnis des «einen» zum «anderen» umstößt», und im Aufruf zu gegenseitigem Sklavendienst (Gal 5,13) und gegenseitiger Autorität und Unterweisung (Gal 6,1–6). «Die einen und die anderen werden nicht dadurch versöhnt, dass eine physische Gleichheit zwischen Juden und Nicht-Juden hergestellt wird, sondern indem sie einander und einer des/der anderen Lasten tragen lernen (6,2).»⁵⁷ Davina Lopez setzt Kahls Interpretation des Galaterbriefs mit einer «gender-

53 Kahl, *Nicht mehr männlich?*, 135. Sperma steht für griechisch Samen.

54 Kahl, *Nicht mehr männlich?*, 139. Vgl. zustimmend an diesem Punkt auch Gerber, *Paulus und seine «Kinder»*, 459–495.

55 Kahl, *Der Brief an die Gemeinden in Galatien*, 607f. Vgl. dies., *Nicht mehr männlich?*, 138.

56 Kahl, *Nicht mehr männlich?*, 140.

57 Kahl, *Nicht mehr männlich?*, 141.

critical re-imagination» des Völkerapostels im Kontext von Visualisierungen römischer Herrschaft fort: Bildzeugnisse wie die Judea-capta-Münzen, die Panzerstatue des Augustus von der Prima Porta oder das Bildprogramm des Sebasteions stellen die Völker personifiziert als besiegte Frauenfiguren dar, in der Pose der sexuell verfügbaren, vor dem Feldherrn zusammengebrochenen Frau. Römische Eroberung wird somit in geschlechtsspezifischer Bildsprache visualisiert, was eine geschlechterbewusste Weltordnung symbolisiere. «Peace comes through patriarchy: feminine submission stabilizes Roman masculinity.»⁵⁸ Dies sei der Kontext, in dem Paulus an die Galater, ebenfalls ein barbarisches, vom Römischen Reich besiegt und damit feminisiertes Volk, schreibe. In Gal 1,13f präsentierte sich Paulus in Imitation des Paradigmas römischer Männlichkeit als überlegener Verfolger der Kirche. Aber im Laufe des Briefes verwandele er sich in ein vaterloses Mutterkind (1,15), der «dem Gesetz gestorben [...] mit Christus gekreuzigt ist» (2,19). «The difference in Paul's activity after his revelation is not only that he 'believes' in Christ, but his image of self and behavior moves from dominator to dominated, from masculine to feminine.»⁵⁹ Diese nicht-dominante Männlichkeit ermögliche den galateischen Männern – Beschneidung ist in jüdischer Tradition eine ausschliesslich männliche Frage – die Emanzipation. Wie Paulus einer von ihnen wurde, so sollen die galatischen Männer auch werden wie er (Gal 4,12). Dies haben sie bei seinem ersten Aufenthalt bereits bewiesen, als er krank und schwach von ihnen nicht besiegt, sondern gepflegt wurde (Gal 4,13f).

Für Kahl und Lopez werden die Glaubenden in der Taufe in eine «Einheit-in-Verschiedenheit» inkorporiert, die zu einer Destabilisierung der Geschlechteridentität und grundlegenden Transformationen bisheriger Männlichkeits- und Weiblichkeitsbilder führt.⁶⁰ Ähnliches lässt sich auch im zentralen Kapitel paulinischer Anthropologie, Röm 7, entdecken.⁶¹ Auch hier wird die Geschlechteridentität durch die Taufe in Christus entfixiert. In Röm 7,1–6 wird die in Röm 7,7–8,17 ausgeführte These vorweggenommen,

58 Lopez, *Before your Very Eyes*, 115–162, 149. Vgl. auch Lopez, *Apostel to the Conquered*, 26–118; Kahl, *Galatians Re-imagined*.

59 Lopez, *Before your Very Eyes*, 155. Vgl. Lopez, *Apostel to the Conquered*, 119–137.

60 Vgl. insbesondere Kahl, *Gender trouble in Galatia?*, 149–153. Ähnlich stellt auch Kathy Ehrensperger in ihrer Auslegung von Röm 14f. heraus, dass Paulus die Völker in Christus vor der Universalisierung ihrer spezifischen Identität im Sinne einer allgemeinen Norm des Christseins warnt. Vgl. Ehrensperger, *That we may be Mutually Encouraged*, 191f.

61 Vgl. auch Standhartinger, *Geschlechterkonstruktionen bei Paulus*, 339–349, 343–349.

dass das vorgläubige Ich durch die Macht der Sünde, der es unterworfen ist, gegenüber dem Gesetz ohnmächtig bleibt (Röm 7,7–14), aber durch Christus befreit wurde zum Gesetz des Geistes (Röm 8,1–17). Dabei wählt Paulus ein Beispiel aus dem antiken Eherecht der Frau:

«Denn auch die verheiratete Frau ist zu Lebzeiten des Mannes vom Gesetz gebunden. Wenn aber der Mann gestorben ist, ist sie *befreit vom Gesetz* des Mannes. (3) Folglich also tritt sie zu Lebzeiten des Mannes öffentlich als Ehebrecherin auf, wenn sie einem anderen Mann gehört. Wenn aber der Mann gestorben ist, ist sie *frei vom Gesetz*, so dass sie keine Ehebrecherin ist, *wenn sie einem anderen Mann gehört.*» (Röm 7,2–3, eigene Hervorhebungen)

Die Wahl der Frau als Beispiel erklärt sich, weil die beschriebenen Rechtsverhältnisse für Männer in der Antike nicht gelten. Sie können zum Beispiel zu Prostituierten oder Sklavinnen gehen, ohne als Ehebrecher zu gelten (1 Kor 6,12–20). Was aber überrascht, ist die Übertragung dieses eigentlich partikularen Beispiels auf alle Glaubenden:

«Daraus folgt, meine Geschwister, dass auch ihr dem Gesetz durch den Leib Christi getötet worden seid, um *einem anderen zu gehören*, dem, der von den Toten auferweckt wurde, damit wir für Gott Frucht tragen. (5) Denn als wir noch im Fleisch waren, (wirkten) die Leiden der Sünden, die durch das Gesetz wirksam waren, in unsern Gliedern daraufhin, dem Tode Frucht zu tragen. (6) Jetzt aber sind wir als Gestorbene befreit vom Gesetz, in dem wir festgehalten waren, so dass wir im Neuen des Geistes und nicht im Alten des Buchstabens dienen.» (Röm 7,4–6)⁶²

62 Die Zentralität des Abschnitts wurde neuerdings auch durch Brinkschröder, Sodom als Symptom, 537–552, herausgearbeitet. Allerdings zählt er Röm 7,1–6 zu den «latent gleichgeschlechtlichen Szenen bei Paulus» (538). Diese homoerotische Lesart entsteht, indem er die Ehefrau aus Röm 7,2f allein mit dem männlichen Glaubenden identifiziert, dessen erster Ehemann das Gesetz bzw. der gestorbene Christus sei, der zweite aber der Auferstandene, mit dem es zu leben gelte. Dabei zeige die Fruchtmetapher in Röm 7,6, dass sexuelle Aspekte durchaus intendiert seien. «Die symbolische Position, in die Paulus den christlichen Mann dabei stellt, ist insgesamt doppeldeutig und *queer*» (547). Die gleichgeschlechtliche Ehe mit Christus bleibe aber allein auf den Geist beschränkt. «*Kata pneuma* ist der Christ *queer*, doch denkbar ist das nur unter der Voraussetzung der strikten Trennung zwischen Geist und Fleisch» (551). Neben der Frage, ob das Gesetz in Röm 7 nicht eine durchaus geistige Kategorie ist (7,14), überzeugt mich diese Lesart nicht, weil sie die parallele Übertragung beider Geschlechterrollen aus dem Beispiel in 7,2f auf die Glaubenden in 7,4–6 gänzlich übersieht. Die Lesart

Wie viele Auslegungen feststellen, gerät die Übertragung schief. Denn wenn die Angesprochenen in der Taufe gestorben sind, sodass das Gesetz nun nicht mehr für sie gilt (7,1), so treten sie in dem Beispiel in die Rolle des Ehemannes ein. Sie sind dann aber nicht frei, sondern tot (7,2f.6). Als diejenigen, die durch den Tod des Ehemannes befreit werden zu einer neuen Beziehung, müssen sie sich beispielhaft in die Rolle der Frau begeben. Die Übertragung nimmt die Formulierungen ihrer Handlungsoptionen auf: Sie ist befreit, «einem anderen zu gehören» (γίνεσθαι ἐτέρῳ 7,2–4), und sie ist «befreit vom Gesetz des Mannes» wie die Glaubenden jetzt vom Gesetz (καταργεῖσθαι ἀπὸ τοῦ νόμου). Sofern die Angesprochenen also Männer sind, müssen sie als Männer sterben, um als Frauen befreit zu sein für eine neue Beziehung des Geistes (vgl. V. 4 und 6). Sofern sie Frauen sind, nehmen sie in der Taufe die Rolle des Mannes ein (7,2–4.6), um so zu einer neuen Bindung mit Christus und dem Geist befreit zu werden. Das in der Taufe performativ erlebte Christusereignis verwirrt die Geschlechter und fordert zu neuen Entwürfen von Männlichkeit und Weiblichkeit jenseits der Unterscheidung vom «Gesetz des Mannes» (7,2) und dem «Gesetz der Frau» auf, ja verhindert jeden Rückzug auf Selbstdefinition, die sich am vermeintlich anderen Geschlecht orientiert (7,2).

3.3 Paulus queer lesen

Die zuletzt vorgestellten Ansätze verbindet, dass sie in der paulinischen Anthropologie eine Destabilisierung von Geschlechterrollen als Folge des Christusgeschehens entdecken. Der Begriff *queer* meint ursprünglich sexuell abnormal, pervers und wurde zuerst von schwul-lesbisch-bisexuell-transsexuellen (Englisch LGBT)⁶³ Bewegungen als Selbstbezeichnung gewählt, die sich mit durchaus auch gruppeninternen Normativitätsdiskursen kritisch auseinandersetzen, um die Nonkonformität und Gebrochenheit in der Vielfalt der eigenen und anderen Existenzen hervorzuheben.⁶⁴ Im Anschluss an

setzt voraus, dass Paulus nur Männer in Rom anspricht. Eine Deutung, die sich aber angesichts von Röm 16,1–16 überhaupt nicht nahelegt.

63 Inzwischen ist es üblich, weitere Identitäten explizit zu erwähnen, zum Beispiel Menschen mit intersexuellen und queeren Identitäten. Im Deutschen hat sich das Akronym FLINTA für Frauen, Lesben, intersexuelle, nicht-binäre, trans und agender Personen eingebürgert.

64 Vgl. Kraß, *Queer Studies*, 7–28.

Judith Butler, Michel Foucault und Eve Sedgwick wählt Queer-Theorie den Ansatz einer poststrukturalistischen Kritik an normativen Identitätskategorien. Vielmehr wird

«Gender als die Folge eines performativen Prozesses [verstanden], d. h. Geschlecht ist nicht etwas natürlich oder biologisch Existentes, sondern vielmehr ein andauernder Versuch; ein Prozess intendierter Wiederholungen, der darauf abzielt, authentisches Geschlecht durch eine Kontinuität körperlicher Form, kulturell-sozialen Verhaltens und erotischen Begehrens – im Einklang mit der heterosexuellen Matrix – zu erreichen.»⁶⁵

Im Hintergrund der Queer Theory steht also die These Butlers, dass in der durch jedes Individuum zu vollziehenden Konstruktion des Geschlechts die drei Dimensionen biologisch-anatomisches Geschlecht (*sex*), soziale Geschlechterrolle (*gender*) und erotisches Begehren aufeinander bezogen sind, sodass man vom einen auf das andere schliesst.⁶⁶ Queer Theory erhebt dabei die ethische Forderung nach Beendigung ausgrenzender Normalitätsdiskurse, da diese jeweils Randgruppen und Ausschlüssungen produzieren und allein zur Legitimität eigener abgrenzender Gruppenidentitäten dienen.

Umstritten ist allerdings die Frage, ob und inwiefern sich auf den Ansatz der Queer Theory beziehende Theologien Befreiungstheologien sind oder nicht.⁶⁷ Dabei wird zum einen die Frage diskutiert, ob durch «Legitimierung von Randgruppen» selbst normative Positionen gesetzt werden, die mit einer queertheoretischen Perspektive steter Kritik unterzogen werden müssen,⁶⁸ oder ob sie als Theologie marginalisierter Randgruppen wie Transsexueller «Widerstand gegen die vermeintliche Universalität und Herrschaft des Normalen» leisten und somit auf dem Weg zu einer tatsächlich universalen Befreiungstheologie sind.⁶⁹ Im Umgang mit biblischen Texten ist zum anderen umstritten, ob der biblische Text durch die Aufzählung von Homosexualität in Lasterkatalogen (1 Kor 6,9) oder als Symptom fehlender natürlicher Gotteserkenntnis (Röm 1,26f) Heteronormativitäten einschreibt,⁷⁰ oder ob

65 Schippert, Queer Theory, 103–116.

66 Butler, Unbehagen, bes. 15–66.

67 Vgl. Brinkschröder, Queer-Theologie 124–133; Althaus-Reid, Queer-Theorie, 83–97.

68 So z. B. Schippert, Queer Theory, 115.

69 Vgl. Althaus-Reid, Queer-Theorie.

70 So z. B. Brinkschröder, Sodom als Symptom, besonders 474–572.

sich im biblischen Text Orte und Räume entdecken lassen, «where the so-called normative bodily narratives – monogamy, the heterosexual nuclear family, manly men, and feminine women – are destabilized.»⁷¹

Für die Queer-Theologie spielt Galater 3,28 eine zentrale Rolle, weil das Taufbekenntnis die inadäquate Form und Vorläufigkeit aller Identitätsentwürfe offenbare. «Alle unsere kulturellen Identitäten werden unter den eschatologischen Vorbehalt gestellt. Heterosexualität und Homosexualität, Männlichkeit und Weiblichkeit sind nicht mehr von letzter Bedeutung, sie sind in Gottes Augen nicht bestimmend.»⁷² Gal 3,28 bringe diesen Akt der «nicht-natürlichen» Neuschöpfung zum Ausdruck, dekonstruiere vermeintliche Natürlichkeit und öffne den Blick für die tatsächliche Vielfalt des Lebens.

Allerdings gibt es verschiedene Ansätze, in denen nicht selten auch die Grenzen zwischen den verschiedenen theologischen Disziplinen überschritten und durchmischt werden. Für Virginia Ramey Mollenkott demonstrieren Jesu zwei Naturen ebenso wie die Inkarnation durch Jungfrauengeburt Jesu transgender Identität: Gal 3,28 bringt eine «category-transcending, passionate, and compassionate vision of the human face divine that will stimulate and sustain our attempts to achieve omnigender justice»⁷³ zum Ausdruck. Jüngst hat Mathias Wirth die These vertreten, dass die paulinische Eschatologie Körperlichkeit und Sexualitäten in allen Formen mit Gal 3,28 ein- und nicht ausschliesst. Insofern moderne Eschatologie eine Kontinuität der Ichhaftigkeit voraussetzt und – anders als die jüdische und frühchristliche Antike – die Leiblichkeit der Auferstehung zum Signum christlicher Theologie erklärt, kann ich dem zustimmen.⁷⁴ Allerdings erwartet Paulus in 1 Kor 15,48–54 die fundamentale Transformation aller Körper und Identitäten.

Für viele queere Auslegungen ist Gal 3,28 die Magna Carta Libertatum, die grosse Urkunde der Freiheit. In der Sammlung von queeren Tagesgebeten schreibt Chris Glaser: «If there is no longer male and female in Christ, it does not matter which gender we love, which gender we are, or which gender we believe ourselves to be.»⁷⁵ Für Patrick Cheng bedeutet Gal 3,28 «not only [is]

71 Lopez, *Apostle to the Conquered*, 14. Für die Lokalisierung solcher «queer spaces» in der Jesustradition vgl. Moxnes, *Putting Jesus in His Place*, 2004. Vgl. jetzt auch Jimmy Hoke, *Feminism, Queerness, Affect, and Romans*.

72 Elizabeth Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 107. Übersetzung: Walz, Und Gott schuf sie, 82.

73 Mollenkott, *Omnigender*, 211. Zur Aufnahme von Kahl: 126–129.

74 Wirth, «Our bodies», 467–469.

75 Glaser, *Word*, October 3.

there no longer [...] male and female, but *there is no longer straight and queer.*»⁷⁶ Für Chang befreit die paulinische Position im Galaterbrief darüber hinaus von Gesetzen, die zur Disziplinierung queerer Performanzen eingesetzt werden. Für Justin Tanis beschreibt Gal 3,28 die Vision einer «world beyond gender», die gleichermassen der unbegrenzten und nicht definierbaren Vielfalt der Geschlechter Raum gibt.⁷⁷

Allerdings wird diese optimistische Auslegung nicht von allen queeren Ansätzen geteilt. Denn auch wenn es einzelne und durchaus gewichtige Handschriften gibt, die statt ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ «ihr seid einer (männlich) in Christus Jesus», «ihr seid eines (ἐν) in Christus Jesus» oder auch «ihr seid in Christus Jesus» überliefern, so legt doch die Mehrzahl der älteren Handschriften die Lesart mit dem männlichen «einer in Christus» nahe.⁷⁸ Ein zweiter kritischer Punkt ist, dass die Liste binärer Oppositionen – Jude/Griechen, Sklave/Freie, männlich/weiblich – in nicht wenigen traditionellen Auslegungen als Bestätigung einer vermeintlichen Geschlechterordnung nach Gen 1,27 verstanden wird, die Geschlechter auf lediglich zwei zu reduzieren scheint. Jeremy Punt sieht in dem «einer» aus Gal 3,28 und der essenziell adjektivisch ausgedrückten Geschlechterpolarität ἄρσεν καὶ θῆλυ (männlich und weiblich) eine Spiegelung des von Laqueur für die Antike behaupteten Ein-Geschlechtermodells.⁷⁹ Daraus ergibt sich für Punt die Schlussfolgerung, dass Gal 3,28 die Unterschiede von «Sex und Gender» nicht überwindet, sondern sie als radikale Männlichkeit oder als Überwindung der Abweichung «weiblich» behauptet. Dennoch etabliere die Taufformel die Destabilisierung angestammter Geschlechtergrenzen.

76 Cheng, Galatians, 626 (Hervorhebung im Original).

77 Tanis, Trans-Gendered, 80–83, Zitat 83.

78 ἐν ἐστε ἐν Χριστῷ, die Manuskripte F, G, und die wichtige Minuskel 33. Ganz ohne Zahlwort überliefert die älteste erhaltene Paulusbriefsammlung, P⁴⁶. Im Sinaiticus (Σ) findet sich eine Streichung des Zahlworts. Allerdings ist das männliche Zahlwort lediglich in fünf Manuskripten vor dem 9. Jahrhundert belegt, nämlich den Majuskeln A, B, C, D und I. P¹³⁵ ist an dieser Stelle leider zu fragmentarisch überliefert.

79 Punt, Power and Liminality, 140–166. Vgl. Laqueur, Leib. Inzwischen wurde allerdings die These eines universalen Ein-Geschlechtsmodells in der Antike kritisiert. Die Anregung verdankt Laqueur Abbildungen von Uterus und Penis in medizinischen Handbüchern des 16. Jahrhunderts, die er dann mit medizinischen Zeugungstheorien des Aristoteles und Galen gleichsetzt. Diese formulieren allerdings nur einige unter vielen anderen Theorien, die auch aktive Rollen und Produktionskräfte im Uterus erkennen.

«A postcolonial queer approach unwrestles Gal 3:28 from its sentimentalist paradigm, showing upon tensions and strains, but then also allows for exploring the potential of Gal 3:28 anew, rethinking ancient settings but also thinking about its potential for new, modern contexts.»⁸⁰

Potenziale queerer Aneignungen der Taufformel lassen sich im Überkleidungsmotiv finden. Denn in der Einleitung zu Gal 3,28 heisst es, dass alle Getauften Christus angezogen haben (ἐνδύω), und zwar, wie Mayuko Yasuda mit Kahl und Lopez hervorhebt, nicht Christus als Inbegriff hegemonialer Männlichkeit, sondern Christus als Gekreuzigten und damit dem Gegenbild angestammter Maskulinitäten.⁸¹

Queertheologische Bibelauslegungen stellen ausserdem häufig Texte ins Zentrum, die sich explizit mit Sexualität beschäftigen. Queere Männlichkeitskonstruktionen werden zum Beispiel in Mt 19,3–9 oder 1 Kor 6,12–20 entdeckt.⁸² Paulus, so Halvor Moxnes, stelle die Identität des männlichen Körpers in Frage, indem er ihn in 1 Kor 6,12–20 in den Christusleib einverleibe. Gegen eine Vergöttlichung des vermeintlich Natürlichen wird die Beobachtung angeführt, dass der Ausdruck «unnatürlich» (παρὰ φύσιν, Röm 1,26) im Ölbaumgleichnis wiederkehrt und hier das «unnatürliche Aufpfropfen» der Völker auf die Wurzel Israels meint (Röm 11,24).⁸³ Queertheologische Bibelauslegung erinnert mit Vehemenz daran, dass Sexualität zur Anthropologie dazugehört.

Schliesslich wird die in Christus geschehene Neuschöpfung (2 Kor 5,17; Gal 6,15) diskutiert.⁸⁴ Zumindest einige Traditionen im Neuen Testament, so die systematische Theologin Ruth Heß, haben die «Involvierung des Geschlechts(leibes) in das Heilsgeschehen des Eschaton als Möglichkeit und Notwendigkeit im Blick.»⁸⁵ Zentrale Texte findet sie in Gal 3,28; Mk 12,25; 1 Kor 15,35–54; 2 Kor 5,2–4. Die in der Taufe akklamierte Neufigurierung von Geschlecht habe nicht nur eine soziale, sondern auch eine leibliche Dimension. «Indem die Gläubigen in einer Art eschatologischer Travestie (1 Kor 15,53f;

80 Punt, Power, 163.

81 Yasuda, One in Christ, 101–118.

82 Vgl. Moxnes, Jesus in Gender Trouble, 31–46; Moxnes, Asceticism and Christian Identity, 3–29.

83 Vgl. Hanks, Romans, 588, sowie Rogers, Sexuality and the Christian Body, 64. Vgl. auch Stuart, Gay and Lesbian Theologies, 96.

84 Hearon, 1. and 2. Corinthians, 606–623, 620f.

85 Heß, Es ist noch nicht erschienen, 164–188.

2 Kor 5,2–4) Christus «anziehen», werden sie mit ihrer ganzen Existenz in die Heilssphäre Christi inkorporiert.»⁸⁶ Für Heß ereignet sich also mit der im Christuserlebnis vollzogenen Neuschöpfung (2 Kor 5,17) ein «radikaler Identitätswechsel, der die Geschlechtsidentität subversiv entfixiert».⁸⁷ Dabei ist die eschatologische Gestalt der Geschlechterleiber grundlegend offen bzw. in der Gegenwart auffällig gebrochen und unter einen eschatologischen Vorbehalt gestellt.⁸⁸

Die leibliche Erlösung werde daher in 1 Kor 13,9–12 oder 1 Joh 3,2 zu einem Aufdeckungs- und Klärungsereignis, in dessen Vollzug nicht nur die fragmentarische und vorläufige (vgl. 1 Kor 15,42–54) körperliche Gestalt und Existenz, sondern auch die menschliche Erkenntnis über diese aufgehoben werden wird.

4. Schluss

Mein Überblick über die Diskussion der Geschlechterfragen in paulinischer Anthropologie hat hoffentlich die Pluralität der methodischen Ansätze aufgezeigt. Hinter Gal 3,28 wird zum einen ein Bruchstück aus der weisheitlich-vor-paulinischen Theologie gefunden, in der die soziale Geschlechtergleichheit verwirklicht war (Schüssler Fiorenza, Wire). Andere lesen die Taufformel im Sinne der Aufhebung der in der Schöpfung begründeten menschlichen Verschiedenheit im Sinne einer hegemonialen männlichen Einheit, die Frauen dem Ort der Differenz zur männlichen Normalität zuordnet (Fatum, Castelli, Boyarin, Økland). Dritte entdecken in der Taufformel eine Einheit in Verschiedenheit, die das Einnehmen anderer Geschlechterrollen ermöglicht und erfordert (Kahl, Lopez, Standhartinger). Die Taufformel stellt damit nicht nur die kulturellen, sondern auch die sozialen und körperlichen Identitäten unter den eschatologischen Vorbehalt der «neuen Kreatur» (Gal 6,15; 2 Kor 5,17; Heß).

Trotz der Diversität der Ansätze gibt es aber einige für die weitere Diskussion meines Erachtens zentrale Einsichten:

86 Heß, Es ist noch nicht erschienen, 311.

87 Ebd.

88 Heß, Es ist noch nicht erschienen, 313–321.

1. Geschlecht wird bei den hier versammelten Ausleger_innen als sozial konstruiertes aufgefasst. Mag man auch diskutieren, ob dies auch biologische Geschlechterunterschiede (*sex*) als solche betrifft oder nur ihre Deutungen, so wird doch deutlich, dass Erfahrungen von Frausein und Mannsein jenseits des historischen, kulturellen oder sozialen Standorts nicht per se universalisierbar sind. Geschlechteridentitäten setzen somit auch einen Diskussionsraum der gemeinsamen Verständigung voraus.
2. Es wird zunehmend in Rechnung gestellt, dass Paulus unter «Frau» anderes verstanden hat als wir. Dies wirft aber auch neues Licht auf eine in dem hier beschriebenen Diskussionsraum lediglich als Negation verhandelte, aber sonst nicht selten zu lesende These, Paulus vertrete überall eine in der Schöpfung angelegte zweigeschlechtliche Geschlechterdifferenz.
3. Die hier besprochenen Ansätze haben vielmehr eine erstaunliche Fülle verschiedener Weiblichkeitsbilder jenseits der «klassischen Frauentexte» 1 Kor 11,2–16; 1 Kor 7 oder Gal 3,28 aufgedeckt. Paulinische Theologie und Anthropologie sind jedenfalls mehr als ein Legitimationsreservoir für vermeintlich konservative Geschlechterkonzeptionen und queerfeindliche Positionen. Was Paulus mit «neuer Schöpfung» (2 Kor 5,17; Gal 6,15) und der für das neue Sein in Christus verwendeten Kleidungsmetaphorik meint (1 Thess 5,8; Gal 3,27; 1 Kor 15,53f; Röm 13; 12–14), zielt auf die grundlegende Transformation aller Körper und Körperlichkeiten in Christus.
4. Jenseits der Frage nach Geschlechtergleichheit oder Geschlechterdifferenzen sind die paulinischen Briefe eine differenzierte Quelle für antike Männlichkeitsdiskurse und Männlichkeitskonstruktionen. Neben der Christologie, die Paulus vor allem im Angesicht des Kreuzes (Gal 3,1; 6,12–14; 1 Kor 1,18–31 u. ö.) und sehr viel seltener aus Erhöhungsvorstellungen (Röm 8,34) entwickelt, scheint mir auch die Figur der Apostel und darunter natürlich paulinische Selbstdarstellung Ansatzpunkt zu sein. In jüngerer Zeit werden beide in Bezug auf Krankheit (Gal 4,13f) und Schwäche (2 Kor 12,9.12) im Rahmen von Disability Studies reflektiert. Jedenfalls verkünden die Apostel ihren Christus nicht mit menschlicher Stärke, sondern gezeichnet von den Schwächen der Welt (1 Kor 2,1–5; 4,9–13; 2 Kor 2,14f; 11,22–12,13; Gal 3,1).
5. Befreiungstheologische Ansätze betonen häufig die eschatologische Perspektive der paulinischen Anthropologie. Hier transformiert sich die Erfahrung der Taufe anthropologisch in eine bisherige Geschlechterkategorien sprengende Vorstellung von «neuer Schöpfung» (2 Kor 5,17; Gal 6,15).

6. Die beiden einzigen schöpfungstheologisch argumentierenden paulinischen Passagen, Röm 1,26f und 1 Kor 11,2–16, passen eben nicht in das Gesamtkonzept paulinischer Theologie und Anthropologie. Vielmehr fallen beide Texte aus dem Rahmen der von der Erscheinung der «Pistis» (Gal 3,25) und des Geistes (Röm 5,1–5) geprägten paulinischen Anthropologie. Für Röm 1,26f und 1 Kor 11,2–16 sind kaum christologisch reflektierte Zitate aus stoisch geprägter jüdischer Weisheitstheologie zu vermuten.⁸⁹ Dabei unterscheidet sich die Interpretation von Gen 2–3 in 1 Kor 11,2–16 und die Verwendung der theologischen Grundmetaphern von Bild und Widerschein in 1 Kor 11,7 derart von anderen paulinischen Texten, dass für 1 Kor 11,2–26 eine nicht-paulinische Glosse durchaus wahrscheinlich ist.⁹⁰

Angela Standhartinger (*1964), Dr. theol. habil., ist Professorin für Neues Testament an der Philipps-Universität Marburg.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Bibel in gerechter Sprache, hg. von Ulrike Bail u. a. Gütersloh³2007.
 Clemens Alexandrinus: Stromata Bd. III, hg. von Otto Stählin und Ludwig Früchtel, Berlin 1970.
 Epiphanius: Panarion, hg. von Karl Holl, Leipzig 1933.
 Novum Testamentum Graece, hg. von Institut für Neutestamentliche Textforschung, Stuttgart²⁸2012.

89 SapSal 14,22–30; Pseudo-Phokylides, 190–194; Philo, Über Abraham, 135–137; Musonius Rufus or 12; Seneca, ep. 47,7.

90 Vgl. z. B. für Gen 2–3: 1 Kor 15,45–49; für δόξα (Widerschein), die eben allen Menschen oder wenigstens Männern fehlt (Röm 3,23; 5,18f) bzw. alle spiegeln (2 Kor 3,18), und εἰκών (Bild), welches nicht «der Mann», sondern Christus als Erstgeborener aller Geschwister ist (2 Kor 3,18; 4,4; Röm 8,29). Vgl. auch Standhartinger, Creation and Gender. Pauline Perspectives in context, in: Ruben Zimmermann und Zacharias Shoukry (Hgg.), Creation Concepts – Creation Care in Early Judaism, Early Christianity, and beyond, im Erscheinen.

Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung, hg. von Leopold Cohn u. a., Bd. I–VII, Berlin.

Plutarch: On the Bravery of Women/mulierum virtutes (Moralia 3), hg. von Frank Cole Babbitt, Cambridge 2014.

Sekundärliteratur

Althaus-Reid, Marcella: «Queer-Theorie und Befreiungstheologie. Der Durchbruch des sexuellen Subjekts in der Theologie», in: Concilium 44, 2008, 83–97.

Boyarín, Daniel: «Paul and the Genealogy of Gender», in: Levine, Amy-Jill (Hg.): A Feminist Companion to Paul, London/New York 2004, 11–41.

Boyarín, Daniel: A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity, Berkeley u. a. 1994.

Brinkschröder, Michael: «Queer-Theologie und Befreiungstheologie», in: Walz, Heike/Plüss, David (Hgg.): Theologie und Geschlecht. Dialog queer-beet (Theologie und Geschlecht 1), Berlin/Zürich 2008, 124–133.

Brinkschröder, Michael: Sodom als Symptom. Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären – eine religionsgeschichtliche Anamnese (RVV 55), Berlin/New York 2006.

Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt 2001.

Castelli, Elizabeth: Imitating Paul. Discourse of Power, Louisville/Kentucky 1991.

Castelli, Elizabeth A.: «Paul on Women and Gender», in: Shepard Kraemer, Ross/D'Angelo, Mary Rose (Hgg.): Women and Christian Origins, Oxford 1999, 221–230.

Cheng, Patrick S., Galatians, in: Guest, Deryn/Shore-Goss, Robert/West, Mona (Hgg.): The Queer Bible Commentary, London 2006, 624–629.

Clines, David J. A.: «Paul, the Invisible Man», in: Moore, Stephen D./Anderson, Janice Capel (Hgg.): New Testament Masculinities (SBL Semeia Studies 45), Atlanta 2003, 181–192.

De Beauvoir, Simone: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Berlin 1986.

Ehrensperger, Kathy: That we may be Mutually Encouraged. Feminism and the New Perspective in Pauline Studies, New York 2004.

Eriksson, Andreas: «Women Tongue Speakers, be Silent. A Reconstruction through Paul's Rhetoric», in: Biblical Interpretation 6, 1998, 80–104.

- Eriksson, Anne-Louise: *The Meaning of Gender in Theology. Problems and Possibilities*, Uppsala 1995.
- Fabricius, Johanna: «Grenzziehungen. Zu Strategien somatischer Geschlechterdiskurse in der griechischen und römischen Kultur», in: Hartmann, Elke/Pietzner, Katrin/Hartmann, Udo (Hgg.): *Geschlechterdefinitionen und Geschlechtergrenzen in der Antike*, Stuttgart 2007, 65–86.
- Fatum, Lone: «Image of God and Glory of Man: Women in the Pauline Congregations», in: Børresen, Kari Elisabeth (Hg.): *The Image of God, Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis 1991, 50–133.
- Fatum, Lone: *Women, Symbolic Universe and Structures of Silence. Challenges and Possibilities in Androcentric Texts*, in: *Studia Theologica* 43, 1989, 61–80.
- Gerber, Christine: «Krieg und Hochzeit in Korinth, Das metaphorische Werben des Paulus um die Gemeinde in 2 Kor 10,1–6 und 11,1–4», in: *ZNW* 36, 2005, 99–125.
- Gerber, Christine: *Paulus und seine <Kinder>. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe (BZNW 136)*, Berlin/New York 2005.
- Glaser, Chris: *The Word Is Out. The Bible Reclaimed for Lesbians and Gay Men*, San Francisco 1994.
- Gleason, Maud: *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton 1995.
- Hanks, Thomas: «Romans» in: Guest, Deryn/Shore-Goss, Robert/West, Mona (Hgg.): *The Queer Bible Commentary*, London 2006, 582–605.
- Hearon, Holly E.: «1. and 2. Corinthians», in: Guest, Deryn/Shore-Goss, Robert/West, Mona (Hgg.): *The Queer Bible Commentary*, London 2006, 606–623.
- Heß, Ruth: ««... darin ist nicht *männlich und weiblich*». Eine heilsökonomische Reise mit dem Geschlechtskörper», in: Ebach, Jürgen/Gutmann, Hans-Martin/Frettlöh, Magdalene L./Weinrich, Michael (Hgg.): «Dies ist mein Leib». Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen (Jabboq 6), Gütersloh 2006, 144–185.
- Heß, Ruth: ««... männlich und weiblich schuf ER sie!?» Identitäten im Gender Trouble», in: Deeg, Alexander/Heuser, Stefan/Manzeschke, Arne (Hgg.): *Identität. Biblische und theologische Erkundungen (BThS 30)*, Göttingen 2007, 164–188.
- Heß, Ruth: ««Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden». Biblisch-(de)konstruktivistische Anstöße zu einer entdualisierten Eschatologie der Geschlechterdifferenz», in: Heß, Ruth/Leiner, Martin (Hgg.): *Alles in al-*

- lem. Eschatologische Anstöße. Festschrift für Christine Janowski, Neukirchen-Vluyn 2005, 291–323.
- Hoke, Jimmy: *Feminism, Queerness, Affect, and Romans: Under God? (Early Christianity and Its Literature 30)*, Atlanta 2021.
- Ivarsson, Fredrik: «Vice Lists and Deviant masculinity: The Rhetorical Function of 1 Corinthians 5,10–11 and 6,9–10», in: Penner, Todd/Vander Stichele, Caroline (Hgg.): *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses (Biblical Interpretation Series 84)*, Leiden/Boston 2007, 163–184.
- Kahl, Brigitte: «Der Brief an die Gemeinden in Galatien. Vom Unbehagen der Geschlechter und anderen Problemen des Andersseins», in: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hgg.): *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, 603–611.
- Kahl, Brigitte: *Galatians Re-imagined: Reading with the Eyes of the Vanquished*, Minneapolis 2014.
- Kahl, Brigitte: «Gender trouble in Galatia? Paul and the rethinking of difference», in: Sawyer, Deborah F. (Hg.): *Is There a Future of Feminist Theology (Studies in Theology and Sexuality 4)*, Sheffield 1999, 57–63.
- Kahl, Brigitte: «Nicht mehr männlich? Gal 3,28 und das Streitfeld Maskulinität», in: Janssen, Claudia/Schottroff, Luise/Wehn, Beate (Hgg.): *Paulus. Umstrittene Tradition – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre*, Gütersloh 2001, 129–145.
- Kittredge, Cynthia Briggs: «Rethinking Authorship in the Letter of Paul», in: Matthews, Shelly/Kittredge, Cynthia Briggs/Johnson-Debaufre, Melanie (Hgg.): *Walk in the Ways of Wisdom. Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, Harrisburg 2003, 318–333.
- Kraß, Andreas: «Queer Studies – eine Einführung», in: Kraß, Andreas (Hg.): *Queer Denken. Queer Studies*, Frankfurt 2003, 7–29.
- Laqueur, Thomas: *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt am Main 1992.
- Larson, Jennifer: «Paul's Masculinity», in: JBL 123, 2004, 85–97.
- Leutensch, Martin: «Konstruktionen von Männlichkeit im Urchristentum», in: Crüsemann, Frank/Crüsemann, Marlene/Janssen, Claudia (Hgg.): *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel. Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag*, Gütersloh 2004, 600–618.
- Lopez, Davina C.: «Before your very eyes. Roman imperial ideology, gender constructs and Paul's inter-nationalism», in: Penner, Todd/van der Stichele, Caroline (Hgg.): *Mapping gender in ancient religious discourses*, Leiden 2007, 115–162.

- Lopez, Davina C.: *Apostel to the Conquered. Reimagining Paul's Mission*, Minneapolis 2008.
- MacDonald, Dennis R.: *There is no Male and Female. The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism* (HDR 20), Philadelphia 1987.
- Mayordomo, Moisés: «Construction of Masculinity in Antiquity and Early Christianity», in: *lectio difficilior* 2, 2006, verfügbar unter: <https://lectio.unibe.ch/de/archiv/mois-es-mayordomo-marin-construction-of-masculinity-in-antiquity-and-early-christianity.html> (Zugriff 29.10.2024).
- Mayordomo, Moisés: «Konstruktionen von Männlichkeit in der Antike und der paulinischen Korintherkorrespondenz», in: *EvTh* 68, 2008, 99–115.
- Mayordomo, Moisés: «Paulus und die Korinther im Netz antiker Männlichkeit», in: *Bibel und Kirche* 63 (3), 2008, 149–155.
- Meeks, Wayne A.: «The Image of the Androgyne. Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity», in: *History of Religion* 13, 1974, 165–208.
- Mollenkott, Virginia Ramey: *Omnigender: A Trans-Religious Approach*, Cleveland, Ohio ²2007.
- Moxnes, Halvor: «Asceticism and Christian Identity in Antiquity: A Dialogue with Foucault and Paul», in: *JSNT* 26, 2003, 3–29.
- Moxnes, Halvor: «Jesus in Gender Trouble», in: *Crosscurrents* 54, 2004, 31–46.
- Moxnes, Halvor: *Putting Jesus in His Place. A Radical Vision of Household and Kingdom*, Louisville/London, 2004.
- Økland, Jorunn: *Women in Their Place. Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space* (JSNTS 269), London/New York 2004.
- Økland, Jorunn: «Feminist reception of the New Testament. A critical reception», in: Müller, Mogens (Hg.): *The New Testament as reception* (JSNT 230), Sheffield 2000, 131–156.
- Punt, Jeremy. *Power and Liminality, Sex and Gender, and Gal 3:28*, in: *Neotestamentica* 44 (1), 2010, 140–166.
- Roetzel, Calvin J.: «The Language of War (2 Cor. 10,1–6) and the Language of Weakness (2 Kor. 11,21b–13,10)», in: *Biblical Interpretation* 17, 2009, 77–99.
- Rogers, Eugene: *Sexuality and the Christian Body: Their Way Into the Triune God*, Oxford 1999.
- Schippert, Claudia: «Queer Theory: Was ist das eigentlich?», in: Walz, Heike/Plüss, David (Hgg.): *Theologie und Geschlecht. Dialog queerbeet* (Theologie und Geschlecht 1), Berlin/Zürich 2008, 103–116.
- Schottroff, Luise/Wehn, Beate (Hgg.): *Paulus. Umstrittene Tradition – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre*, Gütersloh 2001.

- Schottroff, Luise: «Wir richten die Tora auf (Röm 3,31 und 1 Kor 5,1–13)», in: Hardmeier, Christof/Kessler, Rainer/Ruwe, Andreas (Hgg.): *Freiheit und Recht. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag*, Gütersloh 2003, 429–450.
- Schottroff, Luise: «Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums», in: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres/Schroer, Silvia (Hgg.): *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995, 175–247.
- Schottroff, Luise: «Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, Wie Befreiung entsteht», in: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Therese (Hgg.): *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, 573–592.
- Schottroff, Luise: «Die Lieder und das Geschrei der Glaubenden. Rechtfertigung bei Paulus», in: Janssen, Claudia/Schottroff, Luise/Wehn, Beate (Hgg.): *Paulus. Umstrittene Tradition – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre*, Gütersloh 2001, 44–66.
- Schottroff, Luise: «Purity and Holiness of Women and Men in 1 Corinthians and the Consequences for Feminist Hermeneutics», in: Hearon, Holly E. (Hg.): *Distant Voices Drawing Near. Essay in Honor of Antoinette Clark Wire*, Minnesota 2004, 83–93.
- Schottroff, Luise: *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, München 1994.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth: *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München 1988 (englisches Original: *In Memory of Her*, 1983).
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth: «Gleichheit und Differenz. Gal 3,28 im Brennpunkt feministischer Hermeneutik», in: *BThZ* 16, 1999, 212–231.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth: *WeisheitsWege. Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation*, Stuttgart 2005.
- Standhartinger, Angela: «Weisheitliche Idealbiografie und Ethik in Phil 3», in: *Novum Testamentum* 61 (2), 2019, 156–175.
- Standhartinger, Angela: «Geschlechterkonstruktionen bei Paulus. Feministische Zugänge zu Galater 3,27f und Römer 7,1–6», in: *Una Sancta* 58, 2003, 339–349.
- Standhartinger, Angela: «Mehr als männlich und weiblich. Eine LGBTIQ Perspektive auf das Neue Testament», in: *Concilium* 58 (3), 2022, 314–322.
- Standhartinger, Angela: *Creation and Gender. Pauline Perspectives in context*, in: Zimmermann, Ruben/Shoukry, Zacharias (Hgg.): *Creation Concepts*.

- Creation Care in Early Judaism, Early Christianity, and beyond, im Erscheinen.
- Stanton, Elizabeth Cady: *The Woman's Bible*, New York 1898 (Nachdruck Amherst 1999).
- Stuart, Elizabeth: *Gay and Lesbian Theologies. Repetitions with Critical Difference*, Aldershot 2003.
- Sutter Rehman, Luzia: «Die paulinischen Briefe in der feministischen Exegese. Ein Überblick», in: *lectio difficilior* 1 (2000), verfügbar unter <https://lectio.unibe.ch/de/archiv/luzia-sutter-rehmann-die-paulinischen-briefe-in-der-feministischen-exegese-ein-ueberblick.html> (21.02.2024).
- Tanis, Justin E.: *Trans-Gendered. Theology, Ministry, and Communities of Faith*, Eugene 2003.
- Tamez, Elsa: «Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen», Luzern 1998 (Originalausgabe Costa Rica 1991).
- Walz, Heike: «Und Gott schuf sie – jenseits von Frau und Mann? Geschlechtsreflexive theologische Anthropologie», in: Aus der Au, Christina (Hg.): *Menschsein denken. Anthropologien in theologischen Perspektiven*, Neukirchen 2001, 63–86.
- Weidemann, Hans-Ulrich, «Denn auch wir sind schwach in ihm» (2 Kor 13,4) – Paulus und sein Leib im Medium seiner Briefe, in: Knieling, Reiner (Hg.): *Männerbeziehungen II. Männerspezifische Bibelauslegung*, Göttingen 2015, 139–166.
- Wire, Antoinette Clark: «1 Corinthians», in: Schüssler Fiorenza, Elisabeth (Hg.): *Searching the Scriptures II*, New York 1994, 151–195.
- Wire, Antoinette Clark: *Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Minneapolis ²1995.
- Wirth, Mathias, «Our bodies are Important to God. Oder: Warum (Trans)Gender eschatische Zukunft hat», in: Berlis, Angela/Frettlöh, Magdalene L./Noth, Isabelle/Schroer, Silvia (Hgg.): *Die Geschlechter des Todes: Theologische Perspektiven auf Tod und Gender*, Göttingen 2022, 463–478.
- Yasuda, Mayuko, «One in Christ»: Where the gender binary is transcended Queering the Gender Binary in Galatians 3:28C «No male and Female», in: *SIWÕ' Revista De Teología/Revista De Estudios Socio-religiosos*, 12,1 (2019), 101–118.

