

Thekla und die jüngeren Witwen der Pastoralbriefe

Ein Beispiel für die Situationsgebundenheit paulinischer Tradition

von *Monika Betz*

Both the Pastoral Epistles and the Acts of Paul feature Paul as the normative authority for their own idealized concept of Christian existence. However, even where they develop the same motifs or those traditions that are centered upon the person of Paul, they prove to be two fundamentally different trajectories of Pauline tradition in the second century C.E. Compared to Paul's rather ambiguous attitude towards marriage in 1 Cor 7, the Pastoral Epistles advocate marriage in order to project the image of Christians as model citizens, whereas the Acts of Paul engage in asceticism as an alternative way of life thereby demonstrating the Christian disdain of the core values of pagan society.

1. *Die historische Situation*

Die paulinische Tradition hat sich schon früh in verschiedene Richtungen entwickelt, die von Gerd Theißen als «linker» und «rechter» Paulinismus bezeichnet werden. Ein grundlegendes Unterscheidungsmerkmal dieser beiden Strömungen ist nach Theißen ihre Ekklesiologie, die auf Seiten des «linken» Paulinismus an der Leib-Christi-Vorstellung festhält, während der «rechte» Paulinismus diese durch das Strukturmodell des Hauses ersetzt.¹ Ein markanter Vertreter dieses Zweigs paulinischer Tradition sind die Pastoralbriefe, die – unter Berufung auf das Modell des antiken Oikos – eine deutliche Hierarchisierung der Gemeindestrukturen anstreben und dabei nur noch ein Charisma, nämlich das des Amtsträgers kennen. Zu diesen sich schon im ersten bzw. zu Beginn des zweiten Jahrhunderts herausbildenden paulinischen Traditionssträngen tritt im weiteren Verlauf des zweiten Jahrhunderts noch eine radikalere Gegenposition zum «rechten» Paulinismus, die sich in den Paulusakten Ausdruck verleiht.² Diese apokryphe Schrift eines kleinasiatischen Presbyters ist ca. 185-195 entstanden,³ und zeigt Paulus als

¹ Vgl. G. THEIßEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, S. 348 f.

² Vgl. *ibidem*, S. 353.

³ Die Information über den Verfasser verdanken wir TERTULLIAN, *De baptismo* 17,5. Zur Datierung vgl. W. SCHNEEMELCHER, *Paulusakten*, in W. SCHNEEMELCHER (ed), *Neutestamentliche Apokryphen II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 1989, S. 214 (Text und Kapitelzählung der

radikalen Kritiker bestehender sozialer Normen. Teil dieser Kritik ist die Forderung nach sexueller Enthaltsamkeit, die besonders in den Theklaakten, einem Bestandteil der Paulusakten, formuliert ist. Ein Punkt, an dem die Unterschiede dieser Schrift gerade zu den Pastoralbriefen besonders deutlich werden, ist die Frage der Rolle, die Frauen im christlichen Leben spielen.

2. *Das Verhältnis von Pastoralbriefen und Paulusakten*

Sieht man Pastoralbriefe und Paulusakten als zwei entgegengesetzte Strömungen des frühen Christentums, so läßt sich dies als Beispiel für die Pluralität in den frühchristlichen Kreisen werten, denn auch wenn die Paulusakten keinen kanonischen Rang besaßen,⁴ erfreuten sie sich doch in ihrer Wirkungsgeschichte großer Beliebtheit. Gerade die Theklaerzählung hat hierbei eine besondere Rolle gespielt.⁵ Verschärft wird dies noch, wenn man annimmt, daß beide Traditionen nicht unabhängig voneinander sind, sondern evtl. der bewußte Versuch vorliegt, das Paulusbild der einen paulinischen Richtung durch die eigene Darstellung zu korrigieren. Auf rein chronologischer Basis müßten hier die Paulusakten als Korrektur der Pastoralbriefe zu verstehen sein, dennoch hat Dennis R. MacDonald die These formuliert, die Pastoralbriefe würden eben jene kirchlichen Kreise bekämpfen, aus denen dann später die Paulusakten hervorgegangen sind.⁶ Diese Außerkraftsetzung der zeitlichen Ordnung der Schriften wird möglich, indem MacDonald den Umweg über eine mündliche Tradition geht, auf die die Pastoralbriefe antworten. Kern des Konflikts ist dabei die Frage nach der Rolle von Frauen in paulinischen Gemeinden, wobei die Paulusakten die spätere Verschriftlichung von Überlieferungen darstellen, die, von Frauen getragen, deren führende Rolle in der Gemeinde narrativ umsetzen. Dem gegenüber stehen die Pastoralbriefe, die genau diese Frauenkreise zurückdrängen wollen, und dabei das literarische Mittel des autoritativen Apostelbriefes nutzen, um sich in diesem Konflikt durchzusetzen. Obwohl diese These

Paulusakten – im folgenden mit API abgekürzt – richtet sich nach dieser Textausgabe; die Theklaakten [= AThe] sind dabei genauer in einzelne Abschnitte unterteilt als die übrigen Episoden der Apl). Hier werden die AThe, die bei Schneemelcher als Kapitel 3 der Paulusakten gezählt werden, nur nach diesen Unterabschnitten angegeben. Der griechische Text der AThe wird zitiert nach R.A. LIPSIVS (ed), *Acta Apostolorum Apocrypha I*, Hildesheim 1959, S. 235-272].

⁴ Die Angabe Tertullians (s.o.), der kleinasiatische Presbyter, der die API verfaßt hat, habe von seinem Amt zurücktreten müssen, nachdem seine Verfasserschaft publik wurde, hat offensichtlich der Popularität zumindest einzelner Episoden dieser Schrift keinen Abbruch getan. Evtl. sind die API sogar schon als Einzelepisoden entstanden, was die unterschiedliche Breite ihrer weiteren Überlieferung erklären könnte, vgl. R. KASSER, *Acta Pauli 1959*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», 40 (1960), S. 45-57.

⁵ Vgl. dazu St.J. DAVIS, *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford 2001; R. ALBRECHT, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien* (FKDG, 38), Göttingen 1986.

⁶ Vgl. D.R. MACDONALD, *The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia (PA) 1983.

von der mündlichen Tradition in der Forschung zu den Paulusakten große Beachtung gefunden hat, zeigen sich doch einige Schwachstellen, die gegen diese Postulierung einer gemeinsamen mündlichen Tradition sprechen.⁷ Ein entscheidender Punkt ist dabei, daß dem Verfasser der API bewußt gewesen sein müßte, daß seine Traditionen in den zur Zeit der Abfassung seines Werkes als authentische Paulusbriefe geltenden Pastoralbriefen als Irrlehre gekennzeichnet wurden. Er hätte also eine von Paulus verurteilte Position als Lehre des Apostels dargestellt.⁸ Da dies mehr als unwahrscheinlich ist, scheint es m.E. angebrachter, den Umweg über mündliche Tradition und die damit verbundene Verschiebung der Chronologie nicht mitzugehen und bei der zeitlichen Abfolge: erst Pastoralbriefe, dann Paulusakten zu bleiben.

Unbestritten ist dabei, daß ein inhaltlicher Bezug zwischen Pastoralbriefen und Paulusakten besteht, der sich besonders deutlich bei 2 Tim und den Theklaakten abzeichnet. Beide behandeln das Thema der Apostelnachfolge, wobei falsche bzw. gescheiterte und wahre Nachfolge gegenübergestellt werden. Dies geschieht in 2 Tim anhand von konkreten «Fallbeispielen», d.h. es werden Personen genannt, die sich in ihrer Treue zu Paulus entweder bewährt haben oder darin gescheitert sind.⁹ Nun erscheinen in den Theklaakten einige dieser Personen, entweder als treue Paulusanhänger oder als Gegenspieler zum Apostel, da sie sich in seiner Nachfolge nicht bewähren konnten.¹⁰

3. Übereinstimmungen zwischen 2 Tim und den API

a. Gemeinsame Motive

Die Fragen der Gemeindeorganisation, die das zentrale Anliegen der Past darstellen, sind für den Verfasser der API und der von ihm repräsentierten Gruppe ohne jegliche Bedeutung. Er setzt sich thematisch nicht mit ihnen auseinander, auch nicht in Ablehnung der von den Past propagierten hierarchisch strukturierten Gemeinde. Wo bei ihm ein Gemeindemodell durchscheint, ist es eher charismatisch bestimmt,¹¹ wird aber weder aktiv

⁷ Vgl. dazu die Auseinandersetzung mit den Thesen MacDonalds von G. HÄFNER, *Die Gegner in den Pastoralbriefen und die Paulusakten*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 92 (2001), S. 64-77.

⁸ So G. HÄFNER, *Die Gegner*, S. 73: «Die Past haben in einem konkreten Konflikt eine geschichtliche Rolle gespielt ... Sie haben ... in jenem Konflikt den Sieg davongetragen; die gegnerische Position war also gekennzeichnet als von Paulus verurteilte Irrlehre. Sollte diese Position mit bestimmten weiterexistierenden Überlieferungen und ihren Trägerkreisen verbunden gewesen sein, ist angesichts der kirchlichen Anerkennung der Past schwer vorstellbar, daß sie sich dieses Makels wieder entledigen konnten».

⁹ Dies ist ein in den Past beliebtes argumentatives Mittel, vgl. B. FIORE, *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles* (AnBib, 105), Roma 1986.

¹⁰ Näheres s.u. 3.b.

¹¹ Vgl. Apl 9, wo die Verzweiflung der korinthischen Gemeinde über das kommende Martyrium des Paulus in Rom durch zwei Geistsendungen an Gemeindemitglieder aufgehoben wird. Wir haben hier zum einen das für die Apg typische Motiv der Geistführung des Paulus, der seine Rolle in der

propagiert noch gegenüber anderen Organisationsformen verteidigt. Was ihn interessiert, sind Ereignisse im Leben des Paulus, besonders unter der Rücksicht des «kämpfenden» Apostels, der sich mithilfe Gottes gegenüber den Mächten der Welt durchzusetzen vermag. Dieses agonistische Bild- und Metaphernmaterial bietet nun 2 Tim. Zu diesem Motivfeld gehören nicht nur eindeutige Äußerungen wie 2 Tim 2,3-6 oder 4,6-8, sondern auch 2 Tim 1,7-12. Wichtig ist in diesem Text die Vorstellung vom «Sich-nicht-Schämen»,¹² wobei im Rahmen der Past der Konflikt zwischen den Wertmaßstäben der Welt und denen der christlichen Religion nur angedeutet bleibt.¹³ Für die API ist dies jedoch ein wesentlicher Bestandteil der ἐγκράτεια Verkündigung des Paulus, die darauf beruht, daß Gott die Maßstäbe dieser Welt, die der Christ durch sein Verhalten für belanglos erklärt, auch tatsächlich umkehren wird.¹⁴ Wenn also Paulus den Timotheus aufruft, sich nicht seiner durch die Staatsmacht inhaftierten Person zu schämen, dann trifft das genau das Grundthema der API, die den Apostel ständig in Konflikt mit den weltlichen Autoritäten und ihren Machtansprüchen darstellen. Hier schließt sich nahtlos ein weiteres Motiv dieses Abschnitts an, die Aussage vom Leiden für das Evangelium, das getragen werden kann in dem Bewußtsein, den machtvollen Rettergott auf seiner Seite zu haben.¹⁵ Dieses machtvolle Handeln Gottes bzw. Christi wird praktisch in jeder Episode der API auf eigene Weise entfaltet, sei es in der Wundermächtigkeit seines Apostels, die seinen Anspruch auf Verkündigung der Heilsbotschaft untermauert, sei es in der konkreten Rettung vor dem Tod, wenn Paulus (oder parallel Thekla) durch das Eingreifen Gottes ein Martyrium heil übersteht.

Allerdings liegt der große Unterschied in der neuen Kontextualisierung dieser Motive. Legen die Past, und damit auch 2 Tim, großen Wert auf eine «konservative» Gesellschaftsordnung, die auch im sozialen Rahmen der christlichen Gemeinde gelten soll,¹⁶ stehen die API dieser Sicht diametral gegenüber. So erklärt sich, daß Positionen, die in den Past von den Häretikern vertreten werden, z.B. die Distanzierung zur Welt, die sich in einer strengen Sexualaskese widerspiegelt, in den API als wesentlicher Bestandteil der pln Predigt gelten. Der Unterschied liegt darin, daß sich diese Weltedistanz in

Heilsgeschichte erfüllen muß. Darüber hinaus ist aber nicht nur Paulus selbst der Adressat der Geistsendung, sondern auch die korinthischen Christen Kleobius und Myrte, was durchaus Rückschlüsse auf eine (vielleicht schon im Rückblick idealisierte) Gemeindegemeinschaft zuläßt, die von charismatischen Autoritäten und nicht von festen Ämtern bestimmt ist.

¹² So v. 8a: μή οὐδὲν ἐπαισχυνθῆς τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν.

¹³ Vgl. A. WEISER, *Der zweite Brief an Timotheus* (EKK, XVI/1), Düsseldorf u.a. 2003, S. 112. Der entscheidende Punkt für die Past sind die Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinde. Hier geht es darum, trotz aller Widerstände bei Paulus zu bleiben, vgl. auch L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe. Zweite Folge: Kommentar zum 2. Timotheusbrief* (HThK, XI/2), Freiburg i.Br. u.a. 1995, S. 36.

¹⁴ Ganz deutlich wird dies in der Myra-Episode (API 4) in der Auseinandersetzung zwischen Paulus und Hermippus.

¹⁵ Vgl. 2 Tim 1,8-10. Vgl. zum Wortfeld «Retten / Retter» A. WEISER, *Der zweite Brief*, S. 114-116.

¹⁶ Zum Gemeindebild der Past vgl. D.C. VERNER, *The Household of God. The Social World of the Pastoral Epistles* (SBL.DS, 71), Chico (CA) 1983; U. WAGENER, *Die Ordnung des «Hauses Gottes».* *Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe* (WUNT, II/65), Tübingen 1994.

den Apl aus einem gemäßigten Enkratismus speist, während die Irrlehrer der Past einem gnostisierenden Milieu zuzuordnen sind.¹⁷

b. Handelnde Personen

Noch deutlicher als in den Motiven zeigen sich die Übereinstimmungen in den handelnden Personen, die speziell in 2 Tim und AThe auftreten. Hier ist zentral der Paulusanhänger Onesiphorus zu nennen, der in 2 Tim 1,16f. als positives Gegenbild zu den kleinasiatischen Christen dargestellt wird, die Paulus verlassen haben. Die Leistung des Onesiphorus besteht darin, daß er sich der Ketten des Apostels «nicht geschämt»,¹⁸ sondern ihn «oft aufgerichtet» hat.¹⁹ Von besonderer Bedeutung für den Vergleich ist die zweimalige Nennung des Hauses des Onesiphorus (2 Tim 1,16; 4,19), das in den AThe zum Ort des Aufenthalts und der Lehrtätigkeit des Apostels wird.²⁰

Als Prototyp des wahren Apostelanhängers erscheint Onesiphorus auch in AThe 2-4. Der Aspekt der treuen Paulusanhängerschaft wird im Vergleich zu 2 Tim aber noch verstärkt, denn während dort Paulus und Onesiphorus offenbar einen intensiven persönlichen Kontakt zueinander haben,²¹ kennt Onesiphorus Paulus in den AThe zunächst nur durch die Beschreibung des Titus. Dennoch nimmt er ihn in sein Haus auf und bietet ihm so unmittelbare Unterstützung für sein Wirken in Ikonium. Das Verhältnis Paulus-Onesiphorus hat daher in den AThe dieselben Komponenten wie in 2 Tim, allerdings ist Onesiphorus stärker profiliert, da er die spezifisch christliche Lebensweise an den Tag legt, die der Verfasser der Apl in seinem Werk vertritt.²² Sicher ist dies auch ein Aspekt in 2 Tim, denn Onesiphorus entspricht klar dem, was die Past von einem vorbildlichen Christen erwarten.²³ Jedoch wird hier kein so klarer Konnex zwischen Personaltradition und Umsetzung der ethischen Anweisungen hergestellt wie in den AThe.

In 2 Tim erscheint Onesiphorus als Gegenpol zu den abgefallenen Paulusanhängern Phygelus und Hermogenes. Sie sind personalisierte Repräsentanten all derjenigen, die sich in Kleinasien von Paulus abgewandt haben.²⁴ Die AThe weichen hier von 2 Tim 1,15 ab, da zwar Hermogenes als falscher

¹⁷ Die Meinung, die Past richteten sich gegen gnostisierende Irrlehrer ist z.Zt. die Mehrheitsmeinung in der exegetischen Fachliteratur, vgl. z.B. A. WEISER, *Der zweite Brief*, S. 63, zum Milieu der Past. Ebenfalls antignostisch argumentieren die Apl im 3 Kor, vgl. zu diesem apokryphen Paulusbrief V. HOVHANESSIAN, *Third Corinthians. Reclaiming Paul for Christian Orthodoxy* (Studies in Biblical Literature, 18), New York u.a. 2000.

¹⁸ Vgl. dazu A. WEISER, *Der zweite Brief*, S. 138.

¹⁹ L. OBERLINER, *Die Pastoralbriefe. Zweite Folge*, S. 59, sieht darin ausgedrückt, «daß auch der Apostel in der Bedrängnis des Zuspruchs von Seiten der treuen Christen bedurfte».

²⁰ Vgl. AThe 5; 7. Zur Erwähnung dieses Hauses in 2 Tim, vgl. A. WEISER, *Der zweite Brief*, S. 139.

²¹ Vgl. 2 Tim 1,16.

²² In AThe 23 wird gesagt, Onesiphorus habe «die weltlichen Dinge verlassen» und sei Paulus mit seiner ganzen Familie nachgefolgt.

²³ Vgl. A. WEISER, *Der zweite Brief*, S. 138.

²⁴ Vgl. *ibidem*, S. 136-138.

Paulusanhänger auftritt, aber mit Demas gepaart wird.²⁵ Es scheint, als ob die AThe verschiedene, in den Past erwähnte «Paulusgegner» im weitesten Sinn zusammengefügt haben, denn Hermogenes wird in AThe 1 als χαλκεύς eingeführt, eine Berufsbezeichnung, die in 2 Tim 4,14 ein gewisser Alexander trägt, von dem Paulus sagt, daß er ihm viel Schlechtes getan habe.²⁶

Eine weitere Parallele stellt die auffallend deutliche Übereinstimmung der Lehre der Paulusgegner dar. Hymenäus und Philetus behaupten laut 2 Tim 2,18, daß die Auferstehung schon geschehen sei.²⁷ In AThe 14 belehren Demas und Hermogenes den Thamyras über die Auferstehung, daß sie «schon in den Kindern geschehen ist, die wir haben, und wir auferstanden sind, indem wir den wahren Gott erkannt haben».²⁸ Beide vertreten so eine präsentische Auferstehungsvorstellung, die allerdings in den AThe genauer bestimmt und durch einen «gnostischen» Zusatz ergänzt wird.²⁹

Die Annahme liegt nahe, daß die AThe drei verschiedene Angaben aus den Past zusammengefügt und ausgebaut haben. Warum Demas mit Hermogenes verbunden wird, läßt sich gut durch seine Charakterisierung in 2 Tim 4,10 verstehen, wo er aus «Liebe zur Welt» den Paulus verlassen hat. Er ist damit das deutliche Gegenbild zur Aussage der AThe über Onesiphorus, der als Paulusanhänger die Dinge der Welt zurückließ. Hier ist wahre Nachfolge der falschen gegenübergestellt und dies, anders als in 2 Tim, ausführlich narrativ ausgestaltet.

Während nun diese aus den Past bekannten Personen gerade zu Beginn der Theklaakten noch eine große Rolle spielen, werden sie nach und nach von der Figur der Thekla verdrängt, die ihrerseits als Testfall für die Apostelnachfolge dargestellt wird.

4. Die konkrete Fragestellung: Ehe oder Enthaltensamkeit als Lebensoptionen für Frauen in der christlichen Gemeinde

a. Die Position des Paulus: 1 Kor 7

Die Übereinstimmungen in Past und AThe, die auf eine literarische Abhängigkeit schließen lassen, werden dadurch kontrastiert, daß beide zu

²⁵ Von diesen drei Namen ist Demas die einzige Person, die sicher durch andere Paulusbriefe belegt ist. Seine negative Kennzeichnung, die seine Darstellung in den AThe prägt, kann aber nur aus 2 Tim stammen. In Phlm 24 und Kol 4,14 erscheint Demas in den Grußlisten der Briefe, was eine positive Wertung seiner Person voraussetzt. Erst 2 Tim 4,10 erhält der Name eine negative Konnotation. Zur literarischen Abhängigkeit dieser Personalnotizen vgl. A. WEISER, *Der zweite Brief*, S. 336-238.

²⁶ Ob es sich bei diesem Alexander um denselben handelt, der 1 Tim 1,20 von Paulus dem Satan übergeben worden ist, ist fraglich. Die Darstellung der AThe wird sicher nicht auf diese Notiz zurückgehen.

²⁷ ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι. Zur Interpretation dieser Aussage vgl. A. WEISER, *Der zweite Brief*, S. 210-221.

²⁸ ὅτι ἤδη γέγονεν ἐφ' οὓς ἔχουεν τέκνοις, καὶ ἀνιστάμεθα θεὸν ἐπεγνωκότερος ἀληθῆ.

²⁹ Dieser Zusatz ist textkritisch umstritten. Während Lipsius ihn für unecht hält, stützt der kopt. PHeid die Ursprünglichkeit dieser Lesart. Vgl. den kopt. Text bei C. SCHMIDT (ed), *Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1*, Hildesheim 1965, S. 9*.

gegenüberstehenden Strömen paulinischer Tradition gehören. Wie einseitig sie jeweils auf Paulus zurückgreifen, zeigt sich beispielhaft anhand von Aussagen zu Ehe und Enthaltsamkeit, wie sie vom Apostel in 1 Kor 7 gemacht werden. Hier soll nur kurz auf die Argumentation in 1 Kor 7 eingegangen werden, um die Basis für die Weiterentwicklung aufzuzeigen, die dann die verschiedenen Stränge der Paulustradition ausbilden.

In 1 Kor 7 reagiert Paulus auf Anfragen aus der Gemeinde von Korinth und antwortet, indem er die verschiedenen Möglichkeiten und die sich daraus ergebenden Konsequenzen durchspielt. So behandelt er Ehelosigkeit (vv. 8f.), Ehe unter Christen (vv. 10 f.), Mischehe (vv. 12-16), dann die Handlungsalternativen für unverheiratete und verwitwete Christen (vv. 25-40). Betrachtet man das gesamte Kapitel, so zeigt sich eine differenzierte Argumentation des Apostels, die nicht darauf zielt, eine für alle Zeit gültige Ehe- oder Sexualmoral zu formulieren, sondern der konkreten Lebenssituation der Korinther und der daraus in Korinth entstandenen Probleme gerecht zu werden.³⁰ Allerdings zeigt Paulus an, wo seine eigenen Präferenzen liegen, indem er immer wieder durchblicken läßt, daß er den Stand der Ehelosigkeit, in dem er sich auch selbst befindet, für den vorzuziehenden Lebensstil hält.³¹ In den Fällen, wo eine Ehe nicht oder nicht mehr besteht, gibt er den Ratschlag an die Unverheirateten und Witwen, in diesem Stand zu bleiben, der «seliger» ist als eine Beziehung einzugehen. Paulus begründet dies mit der Möglichkeit, sich völlig der Sache des Herrn zu widmen, ohne von den Anforderungen einer Ehe, die die Sorge um den anderen mit sich bringt, abgelenkt zu sein (vv. 32b-34). Implizit verbindet sich damit wohl auch das Eintreten in eine besondere Heiligkeitssphäre, weil man nicht mehr von den Dingen abgelenkt wird, die zur vergänglichen Welt gehören.³²

Allerdings sind für Paulus Ehelosigkeit und Enthaltsamkeit keine verbindlichen Forderungen. Für bereits verheiratete Christen ist die Ehe unauflöslich, es besteht für die Partner lediglich die Möglichkeit zu einem enthaltsamen Zusammenleben, das aber nur im gegenseitigen Einvernehmen und auf Zeit geschehen kann (vv. 2-5).³³ Das Herrenwort zur Unauflöslichkeit der Ehe bindet auch solche Korinther, die einen asketischen Lebensstil dem der ehelichen Gemeinschaft vorziehen möchten.³⁴ Paulus tritt somit explizit als Verteidiger der Ehe auf, selbst in Fällen religionsverschiedener Ehen, da auch hier die Möglichkeit für die Heiligung des Partners besteht.³⁵ Er macht so den zur Askese neigenden Korinthern klar, daß die Ehe sie

³⁰ So W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther, 2. Teilband (1Kor 6,12-11,16)* (EKK, VIII/2), Solothurn (CH) u.a. 1995, S. 51.

³¹ Vgl. A.C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids (MI) 2000, S. 514, der davon ausgeht, daß Paulus in seinem ehelosen Leben eine geglückte christliche Existenz sieht, die er auch anderen wünscht.

³² *Ibidem*, S. 591: «Clearly a lesser involvement with 'the things of the world' is correlative with being *holy* both in the OT sense of belonging exclusively to God ... and in the sense of devoted attention and service to the Lord».

³³ Vgl. *ibidem*, S. 503-507; W. SCHRAGE, *Der erste Brief*, S. 67-70.

³⁴ Vgl. W. SCHRAGE, *Der erste Brief*, S. 99.

³⁵ Vgl. 1 Kor 7,12-14.

nicht unrein macht, selbst nicht, wenn sie mit einem heidnischen Partner verbunden sind.³⁶

Die Argumentation des Paulus besticht durch die Reziprozität mit der Frauen und Männer gleichermaßen angesprochen werden. Eine rein androzentrische Sicht auf Ehe und Enthaltbarkeit, die nur die Vorteile für den Mann bzw. die Fähigkeiten des Mannes in den Vordergrund stellt, ist nicht zu erkennen.³⁷ Ganz deutlich wird dies in den Versen 32-34. Die Unverheirateten – Frauen und Männer gleichermaßen – können sich ganz der Sorge für den Herrn widmen, während die Verheirateten hin- und hergerissen sind in ihren – legitimen – Verpflichtungen ihrem Partner gegenüber und ihrer Zugehörigkeit zum Herrn. In der Ehe stehen Christen in dem Zwiespalt zwischen Kosmos und Kyrios, in einem inneren Konflikt, während die Unverheirateten eine klare Position einnehmen können, die natürlich Konsequenzen für die eigene christliche Existenz hat. So beschreibt Paulus in v. 34 die Sorge der unverheirateten Frau und der Jungfrau³⁸ um den Herrn mit dem Ziel einer Heiligkeit im Leib und Geist,³⁹ die durch diesen Lebensstil leichter erreicht werden kann, als in einer Ehe, bei der sowohl Mann (v. 33) wie auch Frau sich bemühen müssen (v. 34), dem Partner zu gefallen. Andererseits müssen die Christen ehrlich einschätzen können, ob sie in der Lage sind, einen solchen Lebenswandel auch durchzuhalten. In diesem Kontext steht der Rat des Paulus, daß es besser ist zu heiraten als zu brennen (1 Kor 7,9).⁴⁰

Wichtig für die behandelte Fragestellung ist, daß die Ehelosigkeit eine Option darstellt, die Paulus beiden Geschlechtern zugesteht und die Heiligkeit als ungeteilte Hingabe an der Kyrios, die diese Lebensform mit sich bringt, gerade am Beispiel der unverheirateten Frauen und Jungfrauen herausgestellt wird.

Dabei gibt es bei Paulus aber keine Abwertung der Ehe an sich. Sexualität, die sich in einer monogamen Beziehung ausdrückt, ist eine gültige Alternative zu dem von Paulus praktizierten zölibatären Lebensstil. Sehr treffend für diese Haltung ist m.E. der Terminus «middle-of-the road»,⁴¹ denn von dieser Haltung werden Pastoralbriefe und Theklaakten auf die eine oder andere «Straßenseite» hin abweichen.

³⁶ Vgl. W. SCHRAGE, *Der erste Brief*, S. 106.

³⁷ Anders L. SCHOTTRUFF, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Wie Befreiung entsteht*, in L. SCHOTTRUFF - M.Th. WACKER (edd), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1999², S. 574-592, hier S. 580 f.

³⁸ Vgl. A.C. THISELTON, *The First Epistle*, S. 590, zur Terminologie.

³⁹ W. SCHRAGE, *Der erste Brief*, S. 180, versteht diese Heiligkeit als ein «mit Haut und Haaren dem Herrn Gehören», wobei auch Verheiratete wie eben alle Christen zu Heiligung ihrer Person verpflichtet sind, da sie Glieder am Leib Christi darstellen.

⁴⁰ Vgl. A.C. THISELTON, *The First Epistle*, S. 518 f.: Christen, die ihre Leidenschaften völlig beherrschen können, haben die Möglichkeit, sich ganz dem Evangelium hinzugeben. Für die anderen, die keine solche Macht über ihre Leidenschaften besitzen, ist es besser, diese durch eine Heirat zu kanalisieren, anstatt im Straffeuer zu brennen.

⁴¹ Der Ausdruck stammt von V.L. WIMBUSH, *Paul, the Worldly Ascetic. Response to the World and Self-Understanding according to 1 Corinthians 7*, Macon (GA) 1987, S. 97.

b. Die Pastoralbriefe

– *Die Rolle der Frau in Familie und Gemeinde*: Die Pastoralbriefe nun, die sich explizit als Paulustradition verstehen,⁴² ignorieren diese Ambivalenz des Apostels vollständig. Hier wird Ehe und Familie zur Grundvoraussetzung für eine zuverlässige christliche Existenz und damit für die Übernahme von Leitungsaufgaben in der Kirche. Amtsträger müssen sich in der Familie bewähren, um ihre Qualifizierung zu beweisen.⁴³ Während Paulus den Christen durch den Rat der Ehelosigkeit noch eine mögliche (endzeitliche) Bedrängnis ersparen will,⁴⁴ befähigt seine Rolle als Oberhaupt einer Familie den – natürlich – männlichen Amtsträger in den Past erst, mit den Konfliktsituationen umzugehen, in die er gestellt ist.

Damit ist aber auch ein entscheidender Punkt angesprochen: Es geht den Past um die Rolle des Mannes, um seine Autorität im Haus, die sich auf die Gemeinde, die auf diesem Oikos-Modell basiert, ausdehnt. Während Paulus lebenspraktische Ratschläge für alle Christen gibt, haben die Past mit ihrer Ehe- und Familienmoral eine patriarchal gestaltete Kirchendisziplin im Blick. In diesen Kontext paßt auch die «Gemeindetafel»⁴⁵ in Tit 2,1-8, die ausdrücklich eine konservative Familienmoral propagiert, in der die Rolle der Frau auf den Bereich des Hauses beschränkt wird. Bezeichnenderweise werden hier nicht die einzelnen Stände der Gemeinde direkt angesprochen, sondern nur vermittelt über den Apostelschüler, an den die Anweisungen des «Paulus» gerichtet sind, und der sie in der Gemeinde durchsetzen soll.⁴⁶ Hier wird deutlich, daß das richtige Verhalten der einzelnen Gruppierungen innerhalb der Gemeinde von ihrer Leitung her «gesteuert» werden soll. Während bei den zuerst erwähnten älteren Männern (v. 2) Verhaltensweisen angemahnt werden, die den in der «gesunden Lehre» stehenden Menschen kennzeichnen,⁴⁷ also ein für alle Christen anzustrebendes Idealverhalten repräsentieren, ist die darauf folgende Anweisung für die alten Frauen (v. 3) klar an einen bestimmten Zweck gebunden, wie der anschließende Begründungssatz zeigt (vv. 4 f.). Die «heilige» – bzw. hier besser passend – «ehrwürdige» Haltung, um die sich ältere Frauen bemühen sollen, beinhaltet genauso wie «rechtlehrend» keine gesamtgemeindliche Kompetenz dieser Personengruppe, die ihnen aufgrund ihres Alters eine autoritative Stellung in der Gemeinde sichern würde, vielmehr denkt der Verfasser ausschließlich an einen Vorbildcharakter und eine Autorität gegenüber jüngeren Frauen, die von den älteren zu einem bestimmten Lebenswandel angehalten werden

⁴² Von einer sicheren Kenntnis des 1 Kor vom Verfasser der Past geht A. MERZ, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe* (NTOA, 52), Göttingen - Fribourg 2004, S. 210 f., aus.

⁴³ Vgl. 1 Tim 3,4 f.; Tit 1,6.

⁴⁴ Vgl. 1 Kor 7,28.

⁴⁵ Zu diesem Begriff vgl. L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe. Dritte Folge: Kommentar zum Titusbrief* (HThK, XI/3), Freiburg i.Br. u.a. 1996, S. 103 f.; U. WAGENER, *Die Ordnung*, S. 15-65.

⁴⁶ Vgl. Tit 2,1.

⁴⁷ Die Eigenschaften erscheinen auch in den verschiedenen Ämterespiegeln, vgl. L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe. Dritte Folge*, S. 107.

sollen.⁴⁸ Hier zeigt sich eine für die Past typische Denkweise, die in der Vorbildlichkeit des Handelns einzelner Personen ein entscheidendes Mittel zur Durchsetzung ihrer Forderungen sieht. Was nun den jüngeren Frauen durch das beispielhafte Verhalten der älteren beigebracht werden soll, ist nicht eine grundlegend «heilige» christliche Existenz im Sinn des Paulus, sondern eine explizit konservative Familienmoral, die diese Frauen zu idealen Ehefrauen und Müttern macht.⁴⁹ Wichtig ist dabei die Vorstellung von der Unterordnung der Frau unter den Mann, die auf der Familienebene das widerspiegelt, was der Verfasser der Past auf der Gemeindeebene in 1 Tim 2,11f. mit dem Unterordnungsge-⁵⁰ und Lehrverbot für Frauen ausgedrückt und im Anschluß daran (1 Tim 2,13-15) schöpfungstheologisch untermauert hat. Entscheidend ist hier, daß es für Männer keine reziproken Anweisungen bzgl. des Verhaltens ihren Ehefrauen gegenüber gibt. Die sich unmittelbar anschließende Anweisung an jüngere Männer bleibt, im Vergleich zu der für die Frauen, auffällig allgemein und knapp gehalten.⁵¹ Auch in den Lasterkatalogen wird, wenn es um die Verletzung der Familienmoral geht, nie eine Verpflichtung der Ehefrau gegenüber thematisiert, sondern nur die Nicht-Achtung der Eltern.⁵² Damit beziehen die Past in einer im römischen Reich herrschenden Diskussion über die gesellschaftliche Rolle von Frauen eine explizit traditionalistische Position,⁵³ wobei die Begründung für ihre Motivation entlarvend ist: «damit nicht das Wort Gottes gelästert wird».⁵⁴ Es geht also um die Außenwahrnehmung der christlichen Gemeinde, ein Topos, der immer wieder in den Past vorkommt. Diese soll positiv sein, Christen, die in der reichsrömischen Gesellschaft eine marginalisierte Minderheit darstellen, sollen durch ihr Verhalten zeigen, daß sie die gesellschaftlichen Wertmaßstäbe ihrer Umwelt teilen, ja diese sogar noch übertreffen.⁵⁵ Ein Beispiel für eine «aufgeschlossener» Ehemoral zeigt sich bei Plutarch, der, etwa in die gleiche Zeit wie der Verfasser der Past gehörend, in den *Coniugalia Praecepta* zwar auch die klassische Unterordnung der Ehefrau unter ihren Mann vertritt, dies aber deutlich dadurch relativiert, daß er den

⁴⁸ In diesem Kontext sind wohl auch die beiden anderen Anforderungen zu sehen, ältere Frauen sollen nicht verleumderisch und dem Wein versklavt sein, die für die antike Literatur typische Topoi bzgl. des Verhaltens von alten Frauen darstellen. Beispiele bei I.H. MARSHALL, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles* (ICC), Edinburgh 1999, S. 245.

⁴⁹ Zur Bedeutung der einzelnen Attribute vgl. L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe. Dritte Folge*, S. 110-113.

⁵⁰ A. MERZ, *Die fiktive Selbstausslegung*, S. 282 f., sieht hier eine mögliche Unterordnung unter den Ehemann und auf Gemeindeebene unter den männlichen Amtsträger.

⁵¹ Sie werden lediglich angehalten, besonnen in allem zu sein.

⁵² So 1 Tim 1,9: Vater- und Muttermörder; 2 Tim 3,2: den Eltern gegenüber ungehorsam. Lediglich in 1 Tim 5,1 f., wo ein maßvoller Umgang des Gemeindeführers mit den Gemeindegliedern gefordert wird, ist auch seine Haltung jüngeren Frauen gegenüber angesprochen, die er wie Schwestern zu behandeln hat.

⁵³ Vgl. zu dieser Diskussion in der reichsrömischen Gesellschaft I. STAHLMANN, *Der gefesselte Sexus. Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des römischen Reiches*, Berlin 1997.

⁵⁴ Tit 2,5.

⁵⁵ Die besondere Ethik, die Christen in dieser Situation an den Tag legen, formuliert der Diognetbrief (5,1-17).

Ehemann auffordert, sich seiner Frau liebevoll zuzuwenden,⁵⁶ in seinem Verhalten auf sie Rücksicht zu nehmen, damit ihre Verbindung innere Stärke gewinnt, und zu einer wirklichen Einheit der Seelen wird.⁵⁷

– *Ein spezieller Fall: die Gemeindewitwe:* Auf dem Hintergrund der einseitigen Geschlechtersicht des Verfassers der Past ist nun auch die Witwentafel in 1 Tim 5,3-16 zu sehen. Betrachtet man den Text, fällt schon in v. 3 auf, daß der Verfasser differenziert zwischen allgemeinem Witwenbegriff und den «wirklichen Witwen», die es zu ehren gilt. Das Verb «ehren» (τιμᾶν) kann hier zumindest implizieren, daß es um den konkreten Unterhalt der Witwe geht.⁵⁸ Die Unterhaltsverpflichtung für die Witwen in der Gemeinde wäre damit auf Frauen eingeschränkt, die bestimmte Voraussetzungen mitbringen, die der Verfasser in den folgenden Versen ausführt. Umstritten ist die Frage, ob es sich bei den Witwen hier schon um einen fest definierten Stand innerhalb der Gemeinde handelt,⁵⁹ oder ob lediglich die soziale Situation von Frauen beschrieben ist, die nicht verheiratet sind und auch sonst keine Familien- oder Gemeindemitglieder haben, die sie unterstützen. Der Text legt letztere Lösung nahe. Besonders die vv. 4,8 und 16 zeigen, daß solche Witwen keine «Gemeindewitwen» sein können, die von dritter Seite (Kinder und Enkel; andere weibliche Gemeindemitglieder) Unterstützung erfahren.⁶⁰ Diese einseitig unterstützungsorientierte Sicht auf Witwen, die der Verfasser hat, schließt allerdings nicht aus, daß sich die Witwen selbst nicht nur als Almosenempfänger der Gemeinde verstanden haben. Hierbei ist es gut möglich, daß in der Gemeinde eine Gruppe von unverheirateten Frauen ihre besondere Lebenssituation genutzt hat, um gestaltend im Gemeindeleben mitzuwirken, evtl. auch als «Gegenleistung» für die finanzielle Unterstützung durch die Gemeinde. Einen Hinweis auf ihre Tätigkeiten bieten die vv. 5,10 und 13. Einerseits ist hier davon die Rede, daß sich Witwen durch ihr unablässiges Gebet und ihren karitativen Dienst auszeichnen.⁶¹ Dieses

⁵⁶ So z.B. PraecConiug 33 (Mor 142E); 47 (Mor 144F-145A).

⁵⁷ Vgl. dazu L. GOESSLER, *Advice to the Bride and Groom. Plutarch Gives a Detailed Account of His Views on Marriage*, in S.B. POMEROY (ed), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife. English Translations, Commentary, Interpretive Essays, and Bibliography*, New York - Oxford 1999, S. 97-115, hier S. 110 f.

⁵⁸ Vgl. auch 1 Tim 5,17 die «doppelte Ehre», die die recht vorstehenden Presbyter bekommen sollen. Dieses System von Ehrenleistungen für Funktionsträger kann aus der Organisationsstruktur des antiken Vereinswesens übernommen sein. Gegen eine solch enge Sicht von τιμᾶν L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe. Erste Folge: Kommentar zum ersten Timotheusbrief* (HThK, XI/1), Freiburg i.Br. u.a. 1994, S. 223 f. Als Unterhalt versteht es WAGENER, *Ordnung*, S. 149; J. ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK, XV), Neukirchen - Vluyn - Zürich 1988, S. 287.

⁵⁹ Für ein wirkliches «Verzeichnis», in dem die Witwen offiziell eingetragen wurden, spricht sich M. TSUJI, *Zwischen Ideal und Realität. Zu den Witwen in 1 Tim 5.3-16*, in «New Testament Studies», 47 (2001), S. 92-104, hier S. 97, aus. Wenig überzeugt ist L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe. Erste Folge*, S. 230 f.

⁶⁰ Vgl. dazu I.H. MARSHALL, *A Critical and Exegetical Commentary*, S. 576 f.; M. TSUJI, *Zwischen Ideal und Realität*, S. 96.

⁶¹ So auch L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe. Erste Folge*, S. 233: «Die 'guten Werke' sind Kennzeichen der 'wirklichen Witwe' und damit auch Kennzeichen des Witwenstandes in seiner konkreten gemeindlichen Existenz». Wobei gerade die Sorge für die Reisenden, die typisch ist für frühchristliche Gemeinden, nicht so recht zum Bild einer wirklich armen und völlig mittellos auf Almosen der Gemeinde

Handeln wird vom Verfasser positiv herausgestellt. Andererseits gibt es aber auch (jüngere) Witwen, die die Häuser der Gemeinde besuchen und dort «geschwätzig und übergeschäftigt» Ungehöriges reden. Hinter dieser offenen Polemik ist die Sorge zu erkennen, daß Frauen im privaten Raum der Häuser⁶² über Dinge reden, die ihnen nicht zustehen. Vergleicht man die Formulierung von 1 Tim 5,13 (λαλοῦσαι τὰ μὴ δέουτα) mit der Irrlehrerpolemik in Tit 1,10 f. (οἴτινες ὄλους οἴκους ἀνατρέπουσιν διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ [v. 11]), so legt die Analogie dieses ungehörigen Redens / Lehrens nahe, daß die jungen Witwen in 1 Tim 5 ein Verhalten an den Tag legen, das dem der Irrlehrer doch weitgehend entspricht. Auch wenn über den Inhalt dessen, was Witwen bzw. Irrlehrer in den Häusern reden, hier nichts Genaueres gesagt werden kann, besteht das Hauptproblem für den Verfasser darin, daß ein solches Reden in den Häusern für die Amtsträger nicht kontrollierbar ist.⁶³ Dieses Mißtrauen gegenüber dem Lehren im nicht-öffentlichen Bereich, und die sich daraus ergebenden ordnungszerstörenden Konsequenzen findet man auch in der Polemik des heidnischen Denkers Kelsus, der die Praxis anprangert, daß christliche Unterweisung in den Privaträumen stattfindet, und auf diese Weise die Autorität des männlichen Familienoberhaupts untergraben wird.⁶⁴ Auch wenn die Beobachtungen von Kelsus keinen direkten Bezug zu den Past haben, so wird durch diese Außensicht m.E. doch bestätigt, daß der Bereich des Hauses eine besondere Sphäre darstellte, die der unmittelbaren Kontrolle durch männliche Autorität teilweise entzogen war, was für einen Verfasser, der seine Gemeindeordnung nach dem patriarchalen Familienmodell orientiert, ein gewichtiges Problem sein mußte.⁶⁵

– *Alte und jung(-fräuliche) Witwen*: So ist im Witwenspiegel von 1 Tim 5 eindeutig der Versuch zu erkennen, die Gruppe der Witwen stark einzuschränken. Auch wenn dies z.T. mit der Schonung der finanziellen Ressourcen der Gemeinde zusammenhängen mag, so geht es doch auch sicher um die Verschärfung der Kontrolle über diese Gruppierung innerhalb der Gemeinde. Das geschieht zunächst durch eine Altersbegrenzung, die ein Lebensalter von 60 Jahren vorgibt, um als «echte» (Gemeinde-) Witwe ernannt werden

angewiesenen Witwe zu passen scheint. Fremde zu versorgen, setzt doch gewisse eigene Ressourcen voraus. So auch U. WAGENER, *Die Ordnung*, S. 186 f. Ein externes Zeugnis für den Beistand für Bedrängte mag LUKIAN V. SAMOSATA, *De morte Peregrini* 12 bieten, wo Lukian berichtet, daß sich nach der Inhaftierung des «Christen» Peregrinus, Witwen und Waisen beim Gefängnis eingefunden hätten. Auch wenn hier nichts über die Funktion ihrer Anwesenheit gesagt wird, so macht diese doch nur Sinn, wenn sie in irgendeiner Weise als Hilfeleitung für den Inhaftierten gesehen wird. Die Kombination von Witwen und Waisen kann man auch als Beleg dafür sehen, daß die Sorge für Waisenkinder im Begriff des *τεκνοτροφεῖν* miteingeschlossen ist, vgl. N. BROX, *Die Pastoralbriefe* (RNT), Regensburg 1989⁵, S. 192.

⁶² Die Häuser sind in den Past als Wirkbereich der Irrlehrer gekennzeichnet, die ihren Einfluß dort besonders auf Frauen ausüben, vgl. 2 Tim 3,6 f.

⁶³ So auch L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe. Erste Folge*, S. 241.

⁶⁴ Vgl. ORIGENES, *Contra Celsum* III, 55.

⁶⁵ Dies ist m.E. auch ein entscheidender Grund für das Insistieren der Past auf den geordneten Haushalt des Amtsträgers. Nur wer die volle Kontrolle über sein eigenes Haus, d.h. über den privaten Bereich, in dem Frauen, Kinder und Sklaven agieren, hat, kann hoffen, diese Bereiche auch bei anderen zu kontrollieren.

zu können.⁶⁶ Betrachtet man die durchschnittliche Lebenserwartung in der Antike und die bei Frauen generell höhere Sterblichkeitsrate,⁶⁷ so erscheint diese Altergrenze doch als extreme Einschränkung für Frauen, in diesen offiziellen Status in der christlichen Gemeinde zu erlangen, den der Verfasser der Past ihnen zugesteht.⁶⁸ Auch war das Geschlechterverhältnis im römischen Reich wohl dergestalt, daß Männer gegenüber Frauen einen höheren Bevölkerungsanteil stellten.⁶⁹ Des weiteren wird eine Frau solchen Alters nur noch in wenigen Fällen in der Lage gewesen sein, große Aktivitäten zu entfalten.⁷⁰ Wenn man dies in Betracht zieht, so ist es m.E. schwierig, Frauen einer solchen Altersgruppe noch als Subjekt der karitativen Tätigkeiten zu sehen, wie sie in v. 10 geschildert werden, so daß der Verfasser anscheinend die Situation umkehrt, also die Tätigkeiten, die Gemeindewitwen als zu ihren «Standespflichten» gehörig ansahen, zur Voraussetzung für die Aufnahme in einen Witwenstand macht, der beim ihm nur noch als «soziales Sicherungssystem» für mittel- und hilflose alte Frauen ohne Familienangehörige definiert wird.⁷¹ Die Frauen dagegen, die ohne weiteres diese Dienste verrichten konnten, werden in v. 11 als νεώτεροι ausdrücklich vom Stand der Witwen ausgeschlossen. Dies geschieht anhand einer generellen Unterstellung, die der Verfasser hier geschlechtsspezifisch macht. Jüngere

⁶⁶ Zur Bedeutung von καταλέγειν vgl. I.H. MARSHALL, *A Critical and Exegetical Commentary*, S. 591 f.; skeptischer bzgl. eines terminus technicus ist L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe. Erste Folge*, S. 230 f.

⁶⁷ Vgl. dazu S.B. POMEROY, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, New York 1975, S. 164-169, bes. S. 169, wo sie auf ein durchschnittliches Sterbealter für Ehefrauen von 34 Jahren verweist.

⁶⁸ Evtl. wurde hier vom Verfasser das Eintrittsalter, das nach der syrischen Didaskalie (14) bei 50 Jahren liegt, nach oben korrigiert. Vgl. J. ROLOFF, *Der erste Brief*, S. 293; U. WAGENER, *Die Ordnung*, S. 172. Eine rechtliche Grenze von 50 Jahren hat ebenfalls die römische Ehegesetzgebung bzgl. der Möglichkeiten der Erbschaft für Frauen, die nicht (mehr) verheiratet waren. Vgl. dazu L.F. RADTSA, *Augustus' Legislation Concerning Marriage, Procreation, Love Affairs and Adultery*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II (1980), 13, S. 278-339, hier S. 323.

⁶⁹ R. STARK, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton (NJ) 1996, S. 97, gibt im Rückgriff auf die Berechnungen von J. C. Russell das Verhältnis von Männern und Frauen in weiten Teilen des römischen Reiches mit 140 zu 100 an. D.h., es wird in einer frühchristlichen Gemeinde, die um die Jahrhundertwende einen geschätzten Bevölkerungsanteil von 0,0126% der Gesamtbevölkerung ausmacht (vgl. R. STARK, *The Rise*, S. 7) erheblich weniger Frauen als Männer im Greisenalter gegeben haben, auch wenn sich auf längere Sicht aufgrund der rigiden Sexual- und Familienmoral diese Rate bei den Christen entscheidend verändert. Ausgehend von Funden von Gräbern und Grabinschriften in Athen zwischen 400 v.Chr. und 250 n.Chr. weist S.B. POMEROY, *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities*, Oxford 1997, S. 119, darauf hin, daß der Gesundheitsstatus und damit auch die Lebenserwartung von Frauen geringer war als die von Männern in derselben sozialen Schicht. Auch wenn man damit rechnen muß, daß Gräber und Grabinschriften aufgrund der generellen Geringschätzung von Frauen nicht das genaue Geschlechterverhältnis wiedergeben, so ist laut S.B. POMEROY (*Families in Classical and Hellenistic Greece*, S. 121) doch davon auszugehen, daß die überproportionalen Funde männlicher Leichen ein grundlegendes Bild der Geschlechterratio in der antiken Gesellschaft bieten.

⁷⁰ So auch I.H. MARSHALL, *A Critical and Exegetical Commentary*, S. 593: «'Real' old age is meant, presumably beyond the age at which a person might reasonably be thought able in general to provide for their own needs». M. TSUJI, *Zwischen Ideal und Realität*, S. 93, bezeichnet diese Altersvorgabe als «unrealistisch».

⁷¹ So auch I.H. MARSHALL, *A Critical and Exegetical Commentary*, S. 594, der auf das Vergangenheitstempus hinweist und hier einen «service rendered in the past rather than a list of duties to be performed for the future» sieht.

Frauen schweben dauernd in der Gefahr, ihren sinnlichen Begierden zu unterliegen und so die «erste Treue» zu brechen, die sie Christus schulden. Unter dieser *πρώτη πίστις* kann man eine Verpflichtung zur Ehelosigkeit verstehen. Eine jüngere unverheiratete Frau würde sich so an Christus statt an einen Ehemann binden.⁷² Aufgrund seines Genderbias steht der Verfasser aber einer solchen Lebensentscheidung mehr als skeptisch gegenüber. Die Abweisung solcher jüngeren Frauen wird ebenso scharf formuliert, wie die von Häresien bzw. Häretikern.⁷³ Anders als bei diesen, die zwar auch verführt worden sind, liegt aber der Glaubensabfall hier spezifisch in der Sinnlichkeit der Frauen begründet.⁷⁴ Dies wird deutlich, wenn man die Witwenregel mit anderen Aussagen zu Amtsträgern in der Gemeinde vergleicht. Zwar zeigt der Verfasser der Past eine grundsätzliche Skepsis gegenüber Neubekehrten im Amt,⁷⁵ auf der anderen Seite sieht er aber in Timotheus den idealen Amtsträger, auch wenn er noch ein «jugendliches Alter» hat,⁷⁶ da er schon der dritten christlichen Generation angehört.⁷⁷ Während also bei Männern offensichtlich die persönliche Glaubensgeschichte ausschlaggebend für ihre Qualifikation ist, ist bei Frauen ein solcher Faktor nicht gegeben. Bei ihnen liegt der Mangel an Standhaftigkeit bzw. ihre Verführbarkeit in ihrer weiblichen Natur begründet, wie dies der Verfasser typologisch in 1 Tim 2,14 am Beispiel der Eva darlegt.⁷⁸ Ein solches Geschlechterbild erklärt m.E. auch die hohe Altersgrenze. Erst wenn die Frau als Greisin keine Möglichkeit mehr zu einer Ehe hat, ist ihr zuzutrauen, sich ganz auf Christus hin auszurichten. Für alle anderen unverheirateten Frauen sieht der Verfasser nur die Ehe und Mutterschaft als Mittel zur Sicherung einer unangefochtenen christlichen Existenz an, die auch vor Glaubensabfall schützt. Gleichzeitig bestärkt die Argumentation des Verfassers die oben geäußerte Vermutung, daß es sich bei dem negativ geschilderten Verhalten der jüngeren Witwen in v. 13, die unbeaufsichtigt die Möglichkeit haben, sich in den Häusern anderer Gemeindeglieder aufzuhalten, nicht nur um stereotype Polemik gegen weibliche Faulheit und Geschwätzigkeit handelt, sondern hier die Irrlehrerproblematik der Briefe eine wichtige Rolle spielt.⁷⁹ Gerade Frauen

⁷² So U. WAGENER, *Die Ordnung*, S. 203 f. Die Opposition von Verpflichtung zum Witwendienst und späterem Wunsch zu heiraten sieht auch L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe. Erste Folge*, S. 237.

⁷³ Der Imperativ *παραιτοῦ* erscheint noch 1 Tim 4,7; 2 Tim 2,23; Tit 3,10.

⁷⁴ Vgl. *κατασπρηνιάω* als «sinnlichen Regungen unterliegen» bei W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6., völlig neu bearb. Aufl., hrsg. von K. ALAND und B. ALAND, Berlin - New York 1988, S. 852, der für 1 Tim 5,11 die Übersetzung bietet: «wenn sie Chr. zuwider sinnlichen Trieben folgen».

⁷⁵ Vgl. 1 Tim 3,6.

⁷⁶ Vgl. 1 Tim 4,12.

⁷⁷ Er hat ja den Glauben schon von seiner Mutter und Großmutter übernommen (vgl. 2 Tim 1,5).

⁷⁸ Vgl. L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe. Erste Folge*, S. 99 f.; J. ROLOFF, *Der erste Brief*, S. 139.

⁷⁹ In 1 Tim 1,6 bei den Irrlehrern: *ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν*, 1 Tim 5,15 bei den Witwen: *ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ σαταναῦ*. Vgl. auch I.H. MARSHALL, *A Critical and Exegetical Commentary*, S. 605 («probable allusion to spreading false teaching»); vorsichtiger L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe. Erste Folge*, S. 240.

bedürfen aus der Sicht des Verfassers der Past aufgrund ihrer größeren Verführbarkeit⁸⁰ der Aufsicht, und diese Aufsicht wird auf der Ebene der Familie durch die Unterordnung unter ihren Ehemann gewährleistet. So sind Ehe und Mutterschaft genderspezifisch das ideale Gegenmittel gegen Glaubensabfall und definieren die in Tit 2,4f. geschilderte vorbildliche Lebensweise von Frauen. Askese, d.h. Ehelosigkeit und ein Leben im Dienst an Christus stehen unter Generalverdacht, bringen negative Folgen für das Innenleben und die Außenwahrnehmung der Gemeinde mit sich.⁸¹ In diesem Kontext ist noch die Möglichkeit anzusprechen, daß die Bestimmung in v. 9, die neben der Altersgrenze auch fordert, die Witwe solle «eines einzigen Mannes Frau» gewesen sein, einen Hinweis darauf gibt, daß sich unter den jüngeren Frauen in der Gruppe der Witwen auch solche befunden haben, die nie verheiratet waren. In diesem Sinne wäre die «erste Treue», die sie Christus schulden, als Christusbeziehung, die ein vollwertiges Äquivalent zu einer Ehe darstellt, zu verstehen. Neben der Offenheit des Begriffs $\chi\eta\rho\alpha$ der auch unverheiratete Frauen bezeichnen kann,⁸² gibt es solche Identifizierungen von Jungfrau und Witwe in der frühchristlichen Literatur.⁸³ So begrüßt Ignatius in seinem Brief an die Smyrnäer (13,1) «die Jungfrauen, die Witwen genannt werden». Auch bei Tertullian ist eine solche Praxis belegt, die er allerdings aufs schärfste ablehnt.⁸⁴ Gerade solchen Frauen, die sich bewußt auf ein eheloses Leben um Christi willen eingelassen haben, setzt der Verfasser dann v. 14 entgegen, indem er für sie Ehe und Familie als einzige geschlechtsadäquate Lebensform propagiert.

c. Die Theklaakten

– *Die Lehre von der Enthaltbarkeit*: Betrachtet man nun mit den Theklaakten den anderen Strang paulinischer Tradition, so bietet sich hier ein den Past diametral entgegengesetztes Bild. Am deutlichsten wird dies in der Programmatik paulinischer Ethik, die der Verfasser in Form von 13 Makarismen gleich zu Beginn der Theklaerzählung präsentiert.⁸⁵ Von besonderer Bedeutung in unserem Kontext sind der 2., 5. und 13. Makarismus mit ihren spezifischen Aussagen über sexuelle Enthaltbarkeit.

Selig sind, die ihr Fleisch rein bewahrt haben, denn sie werden ein Tempel Gottes werden.

Selig sind, die Frauen haben als hätten sie nicht, denn sie werden Gott beerben.

⁸⁰ Vgl. 2 Tim 3,6 f., wo gerade diese Verführbarkeit von Frauen, gekoppelt mit ihren Begierden, sie zu einer leichten Beute für die Irrlehrer macht.

⁸¹ Dies drückt im Rahmen des Witwenspiegels 1 Tim 5,14 (dem Gegner keinen Anlaß zur Beschimpfung geben) aus; auch Tit 2,5 (damit das Wort Gottes nicht gelästert wird).

⁸² Vgl. G. STÄHLIN, *Art. $\chi\eta\rho\alpha$* , in «ThWNT», IX (1973), S. 428-454, hier S. 429.

⁸³ Dies wird von M. TSUJI, *Zwischen Ideal und Realität*, S. 102, angenommen. Ebenso U. WAGNER, *Die Ordnung*, S. 203 f.

⁸⁴ Vgl. *De virginibus velandis* 9,2. Zur Problematik vgl. Ch. METHUEN, *The «Virgin Widow». A Problematic Social Role for the Early Church?*, in «Harvard Theological Review», 90 (1997), S. 285-298.

⁸⁵ Vgl. AThe 5 f.

Selig sind die Körper der Jungfräulichen, denn sie werden Gott wohlgefallen, und sie werden den Lohn ihrer Keuschheit nicht verlieren. Denn das Wort des Vaters wird ihnen zum Werk der Rettung auf den Tag des Sohnes werden, und sie werden Ruhe finden in alle Ewigkeit.

Im ersten hier angeführten Makarismus ist eine klare Referenz zu den Vorstellungen des Paulus in der Korinther-Korrespondenz zu erkennen. Auch wenn Schneemelcher in seiner Ausgabe der API bezüglich der Vorstellung vom $\nu\alpha\delta\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ auf 2 Kor 6,16 verweist,⁸⁶ so scheint mir doch ebenfalls ein Bezug zu 1 Kor gegeben, wo Paulus in 1 Kor 3 die Korinther daran erinnert, daß sie «Tempel Gottes» sind, und der «Geist Gottes» in ihnen wohnt,⁸⁷ sie also eine besondere Heiligkeitssphäre darstellen, die es zu bewahren gilt. Noch deutlicher auf die Aussage der AThe bezogen ist freilich 1 Kor 6,19, wo im Kontext der Unzuchtsdiskussion das Tempelbild nicht ekklesiologisch, sondern individualethisch angewandt wird, im Sinne des Körpers als Ort der göttlichen Präsenz, den es darum entsprechend reinzuhalten gilt.⁸⁸ Auch wenn hier vom «Tempel des heiligen Geistes» die Rede ist, zeigt doch 1 Kor 3, daß die Vorstellung des Tempels Gottes das Einwohnen des Heiligen Geistes mitbeinhaltet und der Kontext von 1 Kor 6,19 entspricht m.E. erheblich mehr der Aussage aus den AThe als der von 2 Kor 6,16, wo Paulus die Frage des Götzendienstes behandelt.

Der nächste Makarismus nimmt nun direkt 1 Kor 7,29 auf, indem die gepriesen werden, die «Frauen haben als hätten sie nicht». Was Paulus als Verhalten in einer Zeit anmahnt, die schon unter einem eschatologischen Vorbehalt steht,⁸⁹ wird in den AThe zu einer grundsätzlich ethischen Aussage umgemünzt. Während also für Paulus Ehe und Familie Zeichen der schon in Auflösung begriffenen Weltordnung sind,⁹⁰ sind für die API Askese und Weltedistanz eine Grundentscheidung, die der Christ in einem andauernden Prozeß der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt führen muß. Wo sich die Past in diesem Prozeß für einen Kurs der Anpassung an die Welt entscheiden, und darin die größten Chancen für ein erfolgreiches Bestehen der christlichen Gemeinden sehen, wird in den API klar eine Gegenordnung zu den Wertmaßstäben der paganen Umwelt propagiert.⁹¹ Nach dem allgemeinen Lobpreis derjenigen, die (sexuelle) Reinheit pflegen und der Spezifizierung dieser Aussage bzgl. der verheirateten Christen, folgt noch eine dritte Gruppe, nämlich die der Jungfrauen bzw. besser der «Jungfräulichen», da hier auch Männer gemeint sind.⁹² Ganz spezifisch wird hier auf die körperliche Reinheit

⁸⁶ Vgl. NTAp⁵ II, S. 216, Anm. 11.

⁸⁷ Vgl. 1 Kor 3,16 f.

⁸⁸ H.J. KLAUCK, *1. Korintherbrief* (NEB, 7), Würzburg 2000⁴, S. 49, verweist hier auf hellenistische Vorbilder für diese Vorstellung, d.h. eine solche Deutung des Körpers scheint durchaus verbreitet gewesen zu sein.

⁸⁹ W. SCHRAGE, *Der erste Brief*, S. 171: «Die Zeit bis zur Parusie ist nur noch kurz».

⁹⁰ Vgl. *ibidem*, S. 174.

⁹¹ Vgl. dazu M.P. AYMER, *Hailstorms and Fireballs. Redaction, World Creation, and Resistance in the Acts of Paul and Thecla*, in «Semeia», 79 (1997), S. 45-61.

⁹² A. JENSEN, *Thekla. Die Apostolin. Ein apokrypher Text neu entdeckt*, Gütersloh 1995, S. 22 f., Anm. 20, verweist hier auf die grammatikalische Offenheit des Genitivs Plural, der auch Männer

der Christen abgezielt, was den Körper, d.h. die ganz konkrete Leiblichkeit mit all den damit verbundenen Bedürfnissen – vergleichbar mit 1 Kor 6,19 f. – zum Ort macht, an dem sich christliches Ethos erweisen soll.⁹³ Wer solchermaßen ganzheitlich ein Leben führt, das sich durch Weltedistanz in allen Bereichen – besonders aber in der Sexualaskese – auszeichnet,⁹⁴ wird Gott gefallen und den Lohn für diese schwierige Lebensweise erhalten, die zum ständigen Konflikt mit der Umwelt führt.⁹⁵ Dieser «Lohn der Keuschheit» besteht aus dem «Werk der Rettung» am Tag des Sohnes und der ewigen Anapausis.⁹⁶ Entscheidend für die Theklaerzählung ist, daß das «Werk der Rettung» nicht nur eschatologisch gedacht ist, sondern sich am Beispiel der Jungfrau Thekla im hier und jetzt narrativ entfaltet.⁹⁷

– *Die Geschichte der Thekla*: Thekla weigert sich, nachdem sie die Predigt des Paulus gehört hat, ihren Verlobten Thamyris zu heiraten, will also ihre Keuschheit bewahren und gerät daraufhin sofort in einen Konflikt mit ihrer Mutter und ihrem sozialen Umfeld. Das geht soweit, daß die Mutter den Tod der eigenen Tochter als abschreckendes Beispiel für die Konsequenzen der paulinischen Lehre fordert.⁹⁸ Thekla wird in Ikonium zum Tode verurteilt, aber auf wunderbare Weise von Gott gerettet.⁹⁹ Im zweiten Teil der Erzählung muß sie jedoch noch eine weitere Prüfung bestehen, was in Form eines ausführlichen Berichts ihres Martyriums dargestellt wird. Auch hier ist es wieder der Versuch, ihre Keuschheit zu bewahren, der die Konfliktsituation hervorruft. Ein reicher Syrer, Alexander, sieht die für ihn fremde Frau Thekla auf der Straße nach Antiochien, wird von Liebe zu ihr ergriffen und umarmt sie öffentlich. Sie wehrt diese Annäherung gewaltsam ab, beschämt dadurch Alexander,¹⁰⁰ der sie zur Wiederherstellung seiner

miteinschließen kann und darauf, daß die übrigen Makarismen «androzentrisch-inklusiv» formuliert sind, was ebenfalls diese Deutung nahelegt. Eine ntl. Parallele für einen solchen Sprachgebrauch ist Offb 14,4. A. MERZ, *Die fiktive Selbstausslegung*, S. 324, versteht die Makarismen in ihrem Ursprung «androzentrisch-exklusiv» und sieht damit in den Jungfrauen männliche Asketen.

⁹³ Vgl. zu 1 Kor 6,20; W. SCHRAGE, *Der erste Brief*, S. 36, der hier den «Gottesdienst im Alltag und in der Profanität der Welt» sieht.

⁹⁴ So deutlich im 4. Makarismus: «Selig sind, die dieser Welt entsagt haben, denn die werden Gott wohlgefallen».

⁹⁵ Ein Grundthema der API besteht in den Konfliktsituationen, die sich daraus ergeben, daß eine Person der Predigt des Apostels folgt.

⁹⁶ Vgl. G. SCHÖLLGEN, *Der Eros der Jungfräulichkeit. Zum Konzept der sexuellen Askese in den sogenannten Thekla-Akten*, in R. HAAS (ed), *Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa* (BoBKG, 22), Köln u.a. 2000, S. 597-606, hier S. 600.

⁹⁷ A. MERZ, *Die fiktive Selbstausslegung*, S. 330 f., sieht im Lohn der Keuschheit den Empfang des Wortes Gottes und damit in direktem Gegensatz zu 1 Tim 2,11-15 die Eigenwahrnehmung der Asketinnen, die sich zu Verkündigung und Lehre besonders befähigt sahen.

⁹⁸ Vgl. ATHe 7-20. Hier findet die Selbstdefinition der Thekla auf eine Weise statt, die sie für ihre Umwelt als deviant erscheinen läßt und diese Devianz wird als Gefahr wahrgenommen. Vgl. dazu J.A. FRANCIS, *Subversive Virtue. Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, University Park (PA) 1995.

⁹⁹ Vgl. ATHe 22.

¹⁰⁰ Zur Bedeutung eines physischen Übergriffs, besonders auf den Kopf oder auf ein Ehrenzeichen, das man auf dem Kopf trägt, vgl. B.J. MALINA, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Louisville (KY) 1993, S. 40.

Ehre zum Tod durch die wilden Tiere verurteilen läßt.¹⁰¹ Auch vor diesem Schicksal wird Thekla durch göttliches Eingreifen gerettet.¹⁰² Dabei ist der Körper der Thekla, der repräsentativ für die «Körper der Jungfräulichen» steht,¹⁰³ während des Martyriums ein Fokuspunkt der Erzählung.¹⁰⁴ Zunächst wird beschrieben, wie Thekla nackt, nur mit einem Schurz bekleidet, in die Arena gestoßen wird.¹⁰⁵ Am Höhepunkt der Ereignisse, bei ihrer Selbsttaufe im Robbenbecken, umhüllt sie plötzlich eine Feuerwolke, so daß sie nicht mehr in ihrer Nacktheit gesehen werden kann.¹⁰⁶ Als der Statthalter sie schließlich nach diversen Prüfungen freiläßt und ihr befiehlt, wieder ihre Kleider anzuziehen, antwortet sie ihm: «Der mich bekleidet hat, als ich nackt unter den Tieren war, der wird mich am Tag des Gerichts mit Heil bekleiden».¹⁰⁷ Theklas Körper, den reinzuhalten sie mehrmals ihr Leben riskiert, ist in seiner Nacktheit sowohl der Fokus männlicher Begierde und Macht,¹⁰⁸ als auch der Ort, an dem Gott sein Heilshandeln demonstriert.¹⁰⁹ Dabei zeigt Theklas Erklärung ihrer Rettung vor dem verblüfften Statthalter, wie sich in der Erzählung der Lohngedanke aus dem 13. Makarismus entfaltet: «Ich habe an den geglaubt, an dem Gott Wohlgefallen hatte, an seinen Sohn. Um seinetwillen hat mich keines von den Tieren angerührt. Denn er allein ist das Ziel der Rettung und die Grundlage unsterblichen Lebens».¹¹⁰ Hier erfährt der weibliche Körper eine ganz andere Deutung als in den Past, die ebenfalls einen Konnex zwischen weiblicher Sexualität und Heil herstellen, freilich in Form eines Frauenbildes, für das Heil abhängig ist von männlicher Kontrolle.

– *Thekla – die «männliche» Jungfrau?*: Askese und Weltdistanz, gepaart mit der Ablehnung der Normen der Umwelt, scheinen in den AThe einen Freiheitsraum zu eröffnen, in dem die Geschlechterdifferenz und ihre sozialen Auswirkungen aufgehoben werden. So entwickelt sich Thekla durch ihre Weigerung zu heiraten, ihr Insistieren darauf, ihren Körper rein zu halten,

¹⁰¹ *Ibidem*, S. 40 f.: «To put it mildly, a physical affront is a challenge to one's honor. Unanswered it becomes a dishonor in the judgment of persons witnessing the affront ... To bring things back to normal, what is required is a response, a sort of pushing challengers to their own side of the line, along with a fence-mending operation».

¹⁰² Vgl. AThe 26-37.

¹⁰³ Vgl. den 13. Makarismus (AThe 6).

¹⁰⁴ Zur sozialen Bedeutung des Körpers vgl. J.N. VORSTER, *Construction of Culture Through the Construction of Person. The Acts of Thekla as an Example*, in St.E. PORTER - Th.H. OLBRICHT (edd), *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference* (JSNT.S, 146), Sheffield (UK) 1997, S. 445-473.

¹⁰⁵ Vgl. AThe 33. Beim Martyrium in Antiochien besteht der Konflikt zwischen Thekla und ihrer männlichen Umwelt (vgl. M.P. AYMER, *Hailstorms*, S. 55), so daß die Nacktheit der Thekla auch ihr schutzloses Ausgeliefertsein an ihre männlichen Feinde symbolisiert.

¹⁰⁶ Vgl. AThe 34. Gott bzw. Christus antwortet so auf die vollkommene Hingabe der Thekla, die sich todesmutig ins Robbenbecken stürzt.

¹⁰⁷ AThe 38.

¹⁰⁸ In Form von Alexander und dem Statthalter als Repräsentanten der weltlichen Gewalt.

¹⁰⁹ Ganz konkret durch die Feuerwolke und eschatologisch durch das Bild vom «Bekleiden mit Heil».

¹¹⁰ AThe 37.

immer mehr zum selbständigen Gegenpart des Paulus, der dies letztlich auch anerkennt, indem er sie am Ende der Erzählung als christliche Missionarin aussendet.¹¹¹

Ein problematischer Aspekt an der Theklageschichte ist allerdings, daß der Weg der Jungfrau Thekla zu ihrer Anerkennung durch Paulus über eine Schiene läuft, auf der sie sukzessive beweisen muß, daß ihre Weiblichkeit kein Hindernis für ihren Nachfolgewillen darstellt. Als Thekla nach ihrem bestandenen ersten Martyrium in Ikonium dem Paulus ankündigt, sich rundherum scheren und ihm nachfolgen zu wollen, gibt dieser die für den Leser unerwartete Antwort: «Die Zeit ist böse, und du bist schön von Gestalt. Daß nur nicht eine andere Versuchung über dich komme, schlimmer als die erste, und du nicht aushältst und feige wirst!»¹¹² Anschließend verweigert er ihr auch noch die Taufe und vertröstet sie auf einen späteren Zeitpunkt.¹¹³ Sicher spielen bei dieser Szene Motive aus dem antiken Liebesroman eine Rolle. Vergleichbar ist eine Novelle aus den *Ephesiaka*, in der sich eine junge Frau die Haare abschneidet und sich als Mann verkleidet, um mit ihrem Geliebten fliehen zu können.¹¹⁴ Auch wenn dieser Aspekt der Treue zu Paulus hier mitintendiert ist, hat das Angebot der Thekla m.E. noch eine tiefere Bedeutung: Thekla bietet dem Paulus an, sich ihres Haares und damit eines herausragenden Zeichens ihrer weiblichen Schönheit und Erotik zu entledigen,¹¹⁵ um in seine Nachfolge treten zu können.¹¹⁶ Neben den rein äußerlichen Akt, der sie so vor den Begierden und Angriffen fremder Männer schützen soll, steht hier auch der Versuch, aus ihrer Frauenrolle herauszutreten und als Apostelschülerin nun männlichen Verhaltensweisen zu folgen. Paulus aber ist skeptisch, ob durch diese äußerliche Wandlung wirklich die Weiblichkeit der Thekla, die die Anfechtung für ihre christliche Existenz, und – im Rahmen antiker Konstruktion von Geschlecht – den entscheidenden Grund für ihre potentielle Schwäche darstellt, überwunden werden kann. Möglicherweise ist hier von Theklas Seite ein ähnliches Verhalten intendiert, wie das, mit dem sich der historische Paulus in 1 Kor 11, 2-16 auseinandersetzt, da auch dort die Frage nach der Haartracht von Frauen und ihrem neuen christlichen Selbstverständnis die entscheidende

¹¹¹ AThe 41: «Gehe hin und lehre das Wort Gottes!» Vgl. dazu C. BÜLLESBACH, «Ich will mich rundherum scheren und dir folgen». *Begegnungen zwischen Paulus und Thekla in den Acta Pauli et Theclae*, in K. GRESCHAT - H. OMERZU (edd), *Körper und Kommunikation. Beiträge aus der theologischen Genderforschung*, Leipzig 2003, S. 125-146, hier S. 142 f.

¹¹² AThe 25.

¹¹³ Vgl. dazu B. WEHN, «Selig die Körper der Jungfräulichen». *Überlegungen zum Paulusbild der Thekla-Akten*, in C. JANSSEN u.a. (edd), *Paulus. Umstrittene Traditionen - lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre*, Gütersloh 2001, S. 182-198, hier S. 187 f.

¹¹⁴ Vgl. XENOPHON VON EPHEBUS, *Ephesiaka* 5,1,7.

¹¹⁵ Zum Haar als Zeichen der erotischen Ausstrahlung der Frau vgl. S. SCHROER - Th. STAUBLI, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998, S. 107-114.

¹¹⁶ So E.M. HOWE, *Interpretations of Paul in the Acts of Paul and Thekla*, in D.A. HAGNER - M.J. HARRIS (edd), *Pauline Studies*, Exeter 1980, S. 33-49, hier S. 40: «The cutting of the hair is intended as a bargaining point; Thekla will do this in order to make her offer of a joint ministry more acceptable to Paul». Ähnlich J.N. Vorster, *Construction*, 463: «Moving into the space allocated to the bodies of men requires imitation of their bodies».

Rolle spielt.¹¹⁷ Während Paulus aber in 1 Kor 11 aufgrund seiner jüdischen Prägung primär mit der Schöpfungsordnung argumentiert, scheint der Paulus der AThe eher auf genderspezifische (Vor-)Urteile der antiken Gesellschaft zurückzugreifen, die in der Frau grundsätzlich das schwächere Geschlecht sieht, dem männliche Verhaltensweisen – wenn überhaupt – nur in einer abgeschwächten Form möglich sind.¹¹⁸

Thekla bekommt im weiteren Verlauf der Erzählung dann reichlich Gelegenheit, die Vorbehalte des Paulus zu entkräften. In der neuen Versuchung durch die Übergriffe von Alexander zeigt sie sich stand- und mannhaft. Sie versucht nicht, bei Paulus als ihrem männlichen Beschützer Hilfe zu finden,¹¹⁹ sondern setzt sich eigenständig und auf sehr direkte Weise zur Wehr. Ihre Abwehr des Alexander begründet sie mit ihrem Selbstanspruch als «Magd Gottes». Thekla demonstriert hier, daß sie durch ihren Entschluß zu einem jungfräulichen Leben in eine Machtsphäre eingetreten ist, die größer ist als die soziale und religiöse Machtposition des Alexander.¹²⁰ Der anschließende Bericht des Martyriums ist außergewöhnlich stark von einem Geschlechterantagonismus geprägt,¹²¹ der zeigt, wie das vermeintlich weiblich Schwache männliche Stärkte überwindet. Den Höhepunkt findet dies in der Selbsttaufe der Thekla, in der ihr Anspruch, «Magd Gottes» zu sein, bestätigt wird, da göttliches Eingreifen sie vor dem Tod bewahrt und damit auch ihre Taufe «gültig» macht. Ein Grundduktus der API ist die Überzeugung, daß sich mit Gottes Hilfe die (soziale) Schwachheit entgegen aller innerweltlichen Erwartungen durchsetzen kann. Dieses alternative Schema der Weltdeutung, mit dem Christen ihre marginalisierte Existenz zu bewältigen versuchen, wird hier genderspezifisch ausgedrückt.¹²² So hat Thekla zwar mithilfe innerweltlicher Unterstützung das Martyrium überlebt, die wahre Rettung ist aber von Gott gewirkt worden. Christus, ihr Gott, hat sich als Helfer in allen Notlagen erwiesen¹²³ und so die Treue, die Thekla durch die Bewahrung ihrer

¹¹⁷ Vgl. dazu M. GIELEN, *Beten und Prophezeien mit unverhülltem Kopf? Die Kontroverse zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde um die Wahrung der Geschlechterrollensymbolik in 1Kor 11,2-16*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 90 (1999), S. 220-249.

¹¹⁸ J.N. VORSTER, *Construction*, S. 464, «women were biologically regarded as 'failed males'». Möglicherweise ist mit dem seltenen Verb *δελανδρέω* eine Anspielung auf Theklas fehlenden (männlichen) Mut intendiert.

¹¹⁹ Die Rolle des Paulus ist in dieser Szene äußerst befremdlich. Anstatt sich zu Thekla zu bekennen, als der Syrer Alexander bei ihm um sie wirbt, leugnet er jede Beziehung zu ihr (vgl. AThe 26). J.N. VORSTER, *Construction*, S. 467, schlägt als Erklärung für dieses Verhalten vor, Paulus habe Thekla durch seine Verleugnung «depersonalisiert», sie so aber auch freigesetzt, um sich selbst neu zu definieren. Anders B. WEHN, «*Selig die Körper*», S. 189-192, die in dieser Szene eine implizite Kritik an Paulus sieht.

¹²⁰ Die Krone, die Thekla dem Alexander vom Kopf reißt, ist wahrscheinlich ein priesterliches Symbol (vgl. C. BÜLLESBACH, «*Ich will mich rundherum scheren*», S. 141). Somit tritt hier auch der religiöse Konflikt zwischen christlichem Gott und heidnischen Göttern in das Blickfeld.

¹²¹ Die Frauen der Stadt protestieren gegen das von männlichen Machthabern gesprochene Urteil über Thekla und setzen sich beim Martyrium für sie ein. Sogar eine weibliche Löwin kämpft bis zum Tod für sie.

¹²² Ganz exemplarisch dafür ist die Aussage des Paulus in der Myra-Episode, wo er sich auch in Todesgefahr befindet (API 4): «Der Gott des Alls ... <wird verwandeln> eure Kraft in Schwachheit. Denn ich bin ein Diener Gottes und ich bin allein, fremd, klein und unansehnlich unter den Heiden. Du aber, o Gott, blicke herab auf einen Ratschluß (?) und laß mich nicht durch sie vernichtet werden».

¹²³ Vgl. AThe 37; 42.

Keuschheit gezeigt hat, erwidert.¹²⁴ Mit den Ereignissen in Antiochien sind somit die Vorbehalte, die Paulus bzgl. Theklas Standhaftigkeit gehegt hatte, entkräftet worden. Sie hat sich der Apostelnachfolge würdig erwiesen und übt diese jetzt auch aktiv aus, indem sie Tryphäna und die Bewohnerinnen ihres Haus «im Wort Gottes unterrichtet», die meisten gläubig werden und «große Freude im Haus war».¹²⁵ Konsequenterweise muß man annehmen, daß Thekla die anderen Frauen getauft hat, und die «große Freude» legt es hier zumindest nahe, daß auch eine Eucharistie gefeiert wurde.¹²⁶

Obwohl Thekla also im Anschluß an ihr Martyrium schon das Wort Gottes lehrt und andere zum Glauben bringt, verlangt die Erzählung doch noch einen letzten Akt. So realisiert Thekla nun ihre Ankündigung, die sie vor den Ereignissen in Antiochien gemacht hat. Sie gürtet sich, ändert ihren Chiton in die Gestalt eines Obergewandes, d.h. verwandelt sich äußerlich in einen Mann und begibt sich auf den Weg zu Paulus, um sich ihre Sendung von ihm legitimieren zu lassen.¹²⁷ Dafür macht sie ihm klar, daß ihre Transformation¹²⁸ und damit die Legitimation für ihr Handeln aus derselben Quelle kommt, wie seine eigene Apostolizität.¹²⁹ Sie berichtet ihm von den Ereignissen in Antiochen, was bei Paulus Verwunderung,¹³⁰ aber auch Anerkennung ihres neuen Status' hervorruft. Thekla, die in Ikonium noch als ganz von Paulus abhängig geschildert wurde («wie ein Lamm in der Wüste nach dem Hirten umherschaut»),¹³¹ steht nun gleichberechtigt neben dem Apostel und teilt ihm ihren Entschluß mit, nach Ikonium zu gehen. Dennoch setzt der Apostel gleichsam den Schlußpunkt unter die Entwicklung der Thekla, indem er sie nun zur Verkündigung aussendet: «Gehe hin und lehre das Wort Gottes!»¹³²

Letztlich erweckt die Theklaerzählung den Eindruck, daß das Martyrium der Thekla in Antiochien, das sie zu einer vollwertigen christlichen Verkünderin werden läßt, gerahmt ist von einer Geschlechtersicht, die eine – auch äußerlich zu vollziehende – Transformation der Thekla von gefährlicher und

¹²⁴ C. BÜLLEBACH, «*Ich will mich rundherum scheren*», S. 142, sieht dadurch Jesus an die Stelle des Paulus treten. Vgl. G. SCHÖLLGEN, *Der Eros*, S. 603, der in der Jungfräulichkeit die «einzige Möglichkeit» sieht, «dem himmlischen Geliebten treu zu bleiben».

¹²⁵ AThe 39.

¹²⁶ Vgl. AThe 5, wo sich Paulus im Haus des Onesiphorus aufhält: «Und als Paulus im Haus des Onesiphorus eingekehrt war, herrschte (dort) große Freude ἐγένετο χαρὰ μεγάλη; die Knie wurden gebeugt, das Brot gebrochen und das Wort Gottes von der Enthaltensamkeit und der Auferstehung (verkündet)».

¹²⁷ Die Logik der Erzählung verlangt nicht nach dieser Veränderung, denn Thekla reist nun - unterstützt von Tryphäna - mit einer großen Entourage (vgl. AThe 40), ist also nicht mehr die statuslose Fremde, die sie in Begleitung des Paulus war.

¹²⁸ Damit ist nicht nur die äußerliche Veränderung gemeint, sondern auch ihre Transformation zu einer wahren christlichen Existenz durch die Taufe.

¹²⁹ AThe 40: «der mit dir zusammen gewirkt hat für das Evangelium, hat auch mit mir zusammen gewirkt, (mich) zu waschen».

¹³⁰ Dieses θαυμάζειν des Paulus (AThe 41) ist zwar eine typische Reaktion auf wunderbare Ereignisse, weist aber hier m.E. darauf hin, daß er nicht mit einem solchen Ausgang der Ereignisse in Antiochien gerechnet hat.

¹³¹ AThe 21.

¹³² AThe 41. Vgl. C. BÜLLEBACH, «*Ich will mich rundherum scheren*», S. 143 f.

gefährdeter Weiblichkeit zu einem selbstbestimmten männlichen Auftreten voraussetzt, um die Anerkennung des Paulus als vollwertige Nachfolgerin im Apostelamt zu erlangen.¹³³

5. *Fazit*

Im Vergleich von Pastoralbriefen und Theklaakten zeigt sich, daß beide Schriften von einer Geschlechtersicht ausgehen, die Frauen eine größere Verführbarkeit als Männern und damit eine geringere Glaubensstärke unterstellt. Die Pastoralbriefe kanalisieren das, was sie als Gefahr durch weibliche Sexualität ansehen, mithilfe einer Gemeindepraxis, die Frauen auf die Rolle von Ehefrau und Mutter festzulegen versucht und die männliche Autorität über sie stärkt. Die Theklaakten dagegen propagieren ein Keuschheitsideal, das weibliche Sexualität neutralisiert und Frauen in eine Rolle drängt, in der sie sich – am Beispiel der Thekla demonstriert – innerlich und äußerlich immer mehr einem männlichen Geschlechterbild annähern.

Diese Pluralität bzw. konträre Auffassung von Paulus und seiner Lehre, die sich in den Pastoralbriefen und den Theklaakten nicht nur bei der Frage der Rolle von Frauen in christlichen Gemeinden zeigt, läßt m.E. keine unmittelbaren Rückschlüsse auf einen geschlechtsspezifischen Trägerkreis zu. Vielmehr prägt die «ideologische» Ausgangsposition, die Grundentscheidung wie Christen zu den Wertvorstellungen und Normen der sie umgebenden Gesellschaft stehen, das Bild vom Apostel und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Aktualisierung paulinischer Verkündigung in der konkreten Gemeindepraxis.

¹³³ So auch E.M. HOWE, *Interpretations*, S. 45. Ebenso C. BÜLLEBACH, «*Ich will mich rundherum scheren*», S. 145, die in den AThe «kein Dokument weiblicher Freiheit» sieht.