

Sonderdruck aus:

PIETAS

Herausgegeben von
Andreas Gutfeld
Pierre Villard

Band 10

Frauen in Kulturen der römischen Kaiserzeit

Interdependenz und Gender in Fallstudien

Herausgegeben von
Aliyah El Mansy, Elena Köstner
und C. Urs Wohlthat

Verantwortlicher Reihen-Herausgeber:
Andreas Gutsfeld

Mit freundlicher Unterstützung folgender Institutionen:
Universitätsstiftung der Philipps-Universität Marburg,
Zentrum für Gender Studies und feministische Zukunftsforschung
der Philipps-Universität Marburg,
Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck,
Evangelische Kirche in Hessen und Nassau,
Finanzielles Anreizsystem zur Förderung der Gleichstellung (FAS)
der Universität Regensburg.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages nicht gestattet und strafbar. Dies betrifft vor allem Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen, die Einspeicherung in elektronische Systeme und heute noch unbekannt Arten der elektronischen Datenverarbeitung.

Nur zum privaten Gebrauch

© COMPUTUS DRUCK SATZ & VERLAG, 2019.

Satz: COMPUTUS DRUCK SATZ & VERLAG, Hauptstr. 60, 55595 Gutenberg
Herstellung: Strauß GmbH, Robert-Bosch-Str. 6–8, 69509 Mörlenbach

Gedruckt auf säurefreiem, chlorfrei gebleichtem, alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

ISSN 1432-542X
ISBN 978-3-940598-43-1

Inhalt

Vorwort	VII
Aliyah El Mansy / Elena Köstner / C. Urs Wohlthat Einleitung	1
Die Beitragenden	25
Elena Köstner Zerrissene Universalität: Transgender Vestalinnen im Spannungsfeld zwischen Staat und Familie	29
Darja Šterbenc Erker Livias Ausgestaltung religiöser Handlungsfelder	59
Marcus Hellwing Die Bedeutung der Agrippina maior unter Tiberius und Caligula – Staatsfeind Nr. 1 oder religiöse Legitimation?	79
Aliyah El Mansy Mantik als Raum religiöser Partizipation und Gestaltung von Frauen jenseits institutionalisierter Kulte. Die Darstellung mantisch begabter Frauen in der Apostelgeschichte und bei Plutarch.....	97
Carsten Jochum-Bortfeld Artemis und der Messias Jesus. Geschlechterkonstruktionen im Umfeld der ephesinischen Artemisverehrung und in den messianischen Gemeinschaften.....	117
C. Urs Wohlthat Bubastiaca: Kulte ägyptischer Götter und Intersektionalität	135
Aliyah El Mansy / Elena Köstner / C. Urs Wohlthat Transformation von Gender in Kulturen.....	151
Cult-Related Gender Transformation.....	159
Zusammenfassungen – Abstracts.....	167
Bibliographie	171
Register.....	195

Artemis und der Messias Jesus. Geschlechterkonstruktionen im Umfeld der ephesinischen Artemisverehrung und in den messianischen Gemeinschaften

»Im Bereich der Religion mussten antike Frauen und Männer beweisen, dass sie imstande waren, die spezifischen Geschlechterrollen ihrer Gesellschaft wahrzunehmen. Bei der Ausübung der Götterkulte begegnete sich in der griechischen Polis die Gesamtheit der Bewohner: Frauen und Männer, Alte und Erwachsene, Heranwachsende und Kinder. Entsprechend zeigte sich hier, ob die Formung zum richtigen Mann oder zur richtigen Frau gelungen war und ob die Einzelperson fähig war, die von der jeweiligen Altersgruppe geforderten Geschlechterrollen auszufüllen. Das religiöse Feld war für beide Geschlechter bedeutend.«¹

So charakterisiert Scheer die Bedeutung antiker Kulte für die Geschlechterkonstruktionen in der griechischen Gesellschaft. In diesem Punkt dürfte sich die Polisgesellschaft unter römischer Herrschaft nicht gewandelt haben. Auch hier war die Verehrung der Götter der Ort, an dem Geschlechterrollen öffentlich inszeniert und damit auch immer wieder reproduziert wurden. Wie dieses im Kult der Artemis in Ephesus bis in die Regierungszeit Trajans ausgesehen hat, soll zunächst Thema dieses Aufsatzes sein. Die konservative Bedeutung der Kulte für Genderkonstruktionen in der griechisch-römischen Kultur wird dann ins Verhältnis zum Umgang mit Geschlechterrollen in den Gemeinschaften des Messias Jesus² gesetzt. Dabei liegt der Fokus auf den paulinischen Briefen.

1 SCHEER 2011, S. 45 f.

2 In diesem Text werden weder die neutestamentlichen Schriften als christlich bezeichnet, noch werden die Nachfolger*innen Jesu Christi Christ*innen genannt. Diese Sprachregelung macht mit der Erkenntnis ernst, dass die Schriften des Neuen Testaments als jüdische Schriften verstanden werden können (vgl. FRANKEMÖLLE 2009). Sie sind also nicht die Dokumente der Gründung einer neuen Religion im 1. Jh. n. Chr. Zur Kennzeichnung der Träger*innengruppen der neutestamentlichen Texte wird das Wort Christus als Übersetzung der Bezeichnung <Messias> verstanden. Die Menschen in den Gemeinschaften bekannten und bezogen sich auf den Messias Jesus. Das Christentum, so einige neuere Ansätze, entwickelte sich erst im Laufe des 2. Jh. n. Chr. aus dem Judentum heraus, und zwar in einem viel längeren Prozess als bisher angenommen. Vgl. u. a. BOYARIN 2007.

1 Geschlechterkonstruktionen im Umfeld der Artemisverehrung in Ephesus

1.1 Die Kureten

In einem Reisebericht aus dem Jahr 29 v. Chr. gibt der griechische Geograph Strabo die mythische Tradition, auf der der Artemis-Kult beruhte, kurz wieder. Schon hier zeigt sich die besondere Bedeutung einer Gruppe von Männern für den Kult der Göttin Artemis: »Es wird dort jedes Jahr ein Fest abgehalten, bei dem nach einem bestimmten Brauch die jungen Männer sich hervortun (sie legen es besonders auf die glänzende Gestaltung der dortigen Festschmäuse an); bei dieser Gelegenheit veranstaltet auch die Körperschaft der Kureten Trinkgelage und vollzieht gewisse geheime Opfer.« (Strab. 14,1,20).

Der Ort Ortygia, von dem Strabo hier spricht, liegt nur wenige Kilometer in südwestlicher Richtung von Ephesus entfernt. Dort im Kenchreostal sind in der Antike kultische Feiern für Artemis durchgeführt worden, und zwar anlässlich ihres Geburtstages. Die Verehrung der Artemis war zunächst an Ortygia gebunden. Der große Tempel in direkter Nachbarschaft der Stadt Ephesus kam später hinzu.

Die Geburt der Artemis findet, so berichtet Strabo (14,1,20), unter großen Gefahren statt: Die schwangere Göttin Leto will ihre Kinder Artemis und Apollo zur Welt bringen. Aber die Göttin Hera, die Gattin des Göttervaters Zeus, trachtet den zur Welt kommenden Gottheiten nach dem Leben. Hier kommt eine Gruppe von Männern ins Spiel. Sie greifen rettend ein. Die Kureten (zur Bedeutung dieses Wortes unten mehr) veranstalten einen ungeheuren Lärm. Sie schlagen mit Schwertern auf ihre Schilde. Das lenkt Hera ab. Artemis und ihr Bruder Apollo bleiben unversehrt. Menschen greifen ein, damit die neue Generation der olympischen Gottheiten zur Welt kommt.

Der Geburtsort der Artemis ist nach dieser mythischen Tradition nicht der Standort des großen Artemis-Tempels, des Artemesions. Dieser Tempel, eines der sieben Weltwunder in der Antike, geht auf ein Heiligtum zurück, das um 560 v. Chr. unter der Herrschaft des lydischen König Kroisos errichtet wurde. Archäologische Zeugnisse lassen darauf schließen, dass hier bereits im 8. Jh. ein Heiligtum auf dem Gebiet des späteren Artemesions war. Die Bedeutung der Verehrung von Artemis für die Stadt zeigt sich in einem Krieg gegen Kroisos. Ephesus hatte sich der Göttin Artemis geweiht. Damit gehörte das Stadtgebiet zum Tempelbezirk und das Tempelasyl galt für die ganze Stadt. So entging die Stadt der Zerstörung durch die Truppen des Kroisos (Hdt. 1,26,1–2). Der Akt der Weihe zeigt: Die Existenz der ganzen Stadt war grundlegend an Artemis gebunden worden.

Artemis und Ephesus sind eng miteinander verbunden. Ephesus übersteht unter dem Schutz der Göttin einen Krieg. Die Göttin hingegen überlebt ihre Geburt, weil Menschen die Feindin Hera ablenken können. Beide sorgen wechselseitig füreinander, sie verdanken sich einander. Nicht von ungefähr spricht Guy McLean Rogers in Bezug auf Ephesus von einer *«sacred identity»*, einer geheiligten, von der Gottheit bestimmten Identität. Ephesus war durch und durch von ihrer Beziehung zu Artemis

geprägt.³ Die Anbetung der Götter war hier keine Privatsache, sondern gehörte zu den Pflichten eines Bürgers der Stadt.

Die Bezeichnung dieser Gruppe von Männern, von denen Strabo schreibt, hat mit dem griechischen Wort *κούρητες* (junger Mann) zutun. Von der mythischen Überlieferung her war es eine Gruppe junger Männern, die sich um die Verehrung der Artemis sorgten und sie beschützten. Die Reisenotiz des Strabo sagt auch, dass die Kureten kultische Handlungen für Artemis gerade zur Feier ihrer wundersamen Geburt vollziehen: »bei dieser Gelegenheit veranstaltet auch die Körperschaft der Kureten Trinkgelage und vollzieht gewisse geheime Opfer.« (Strab. 14,1,20) Die alljährliche Feier der Mysterien stellte eine Wiederholung der Geburt der Artemis dar. Immer wieder neu wurde sie in Szene gesetzt. Damit blieb die Bedeutung der Kureten in Erinnerung:⁴ Sie trugen dazu bei, dass die nächste Generation der Götter am Leben blieb und ihre Herrschaft zum Erhalt der göttlichen Ordnung antreten konnte.

Die Inschriften der Stadt Ephesus aus der hellenistischen und der frühen römischen Zeit verraten wenig Detailliertes über die Kureten. Allerdings zeugen sie von ihrer Bedeutsamkeit. Eine Inschrift aus dem Jahr 302 v. Chr. (IvE 5,1449) zeigt den öffentlichen Einfluss der Gruppe der Kureten.⁵ Es geht um die Verleihung des Bürgerrechts an einen Mann namens Euphronius. Mit den Tempeldienern nehmen die Kureten dazu Stellung und unterstützen das Vorhaben. Die Kureten haben eine wichtige Funktion im Artemiskult und genießen ein hohes Ansehen in der Stadt. Sie besitzen ein Mitspracherecht bei einer rechtlichen Entscheidung des Stadtrates. Diejenigen, die in einem bestimmten Bereich für eine angemessene Anbetung der Göttin sorgen sollen, haben ein nicht unerhebliches Mitspracherecht in politischen Entscheidungen.

Zu Beginn der Herrschaft des Augustus erfolgen umfassende Veränderungen in Bezug auf den Kult der Artemis, die vom Princeps selbst veranlasst werden. Zwar revidiert Augustus bestimmte Regelungen des Marcus Antonius zur Größe des Asylbezirks des Artemistempels,⁶ ansonsten agiert er als souveräner und großzügiger Staatsmann. Er unterstützt das Artemesion und fördert die Artemisverehrung. Insbesondere ordnet er den Umzug der Kureten ins Prytaneion auf die Staatsagora in Ephesus an. Diejenigen, die die Artemismysterien vollziehen, werden in das sich unter der Herrschaft des Augustus verändernde Gebäudeensemble der Stadtregierung einbezogen.

Die Staatsagora (auch häufig Staatsmarkt genannt) dürfte schon in hellenistischer Zeit angelegt worden sein.⁷ Ihre besondere Gestalt erhielt diese Agora aber erst unter Augustus. Schon vor Augustus wird der Platz die Gebäude der Stadtregierung beherbergt

3 ROGERS 1991.

4 Vgl. ROGERS 2012, S. 113 f.

5 Vgl. ROGERS 2012, S. 40–44.

6 Dieser hatte während seines längeren Aufenthaltes in Ephesus den Asylbezirk deutlich ausgedehnt. Vgl. ROGERS 2012, S. 95 f. 114–117 u. a. mit Hinweis auf IvE 3,902.

7 Vgl. dazu die neusten archäologischen Ergebnisse: <http://www.uni-regensburg.de/philosophie-kunst-geschichte-gesellschaft/klassische-archaeologie/forschung/projekte/ephesos/index.html> (Abrufdatum 21.6.2017).

haben, wie z.B. das Bouleuterion.⁸ Dann erfährt dieser Platz aber eine nachhaltige Umgestaltung:⁹ Westlich, direkt neben dem Bouleuterion, schließt sich ein Gebäudekomplex an, der für die kultische Verehrung des Augustus wichtig gewesen sein dürfte: ein Altar oder kleiner Tempel, umfasst von einem Säulenkomplex. An diesem Ort wurden religiöse Riten für die Stadtgottheit Roms, Roma Dea, und für den vergöttlichten Julius Caesar vollzogen. Eventuell deutet auch ein hier gefundenes Bildnis des Augustus daraufhin, dass hier zum Wohl des Kaisers geopfert wurde.¹⁰ Vergleichbares kann zu dem Tempel mitten auf der Staatsagora gesagt werden: Auch er war für kultische Handlungen für Roma Dea und Caesar vorgesehen. An diesen Orten fand wohl der Kult statt, von dem Cassius Dio schreibt: »[...] gab Caesar damals die Erlaubnis zur Weihung heiliger Bezirke für die Roma und seinen Vater Caesar [...], und zwar in Ephesos und Nikaia.« (Cass. Dio 51,20,6)¹¹.

Rom, sein vergöttlichter Herrscher Caesar und damit natürlich dessen Adoptivsohn beherrschten dieses Gebäudeensemble. Die Hallenkonstruktion, die am nördlichen Rand der Agora vor dem Bouleuterion und den angrenzenden Gebäuden lag, bot in ihrer Osthälfte Platz für monumentale Bildnisse von Augustus und seiner Frau Livia. Später fanden hier wohl auch die Statuen anderer Kaiser der Dynastie einen Ort.¹²

Augustus war es auch, der für die Umsiedlung der Kureten auf die Staatsagora sorgte.¹³ Im Prytaneion, das ebenfalls in der augusteischen Zeit erbaut wurde, finden sich die Liste der Kureten ab der Regierung des Tiberius. Was unter Augustus eingeleitet wurde, war bei Tiberius etabliert.

Rat und Kureten wohnen jetzt quasi Wand an Wand. Die Kureten verbinden nun die Stadtregierung mit dem Tempel der Artemis außerhalb der Stadtmauern. Dies machte deutlich, wie wichtig Artemis für die Existenz der Stadt war. Ihr göttlicher Schutz, ihre heilvolle Sphäre sollte so nahe wie möglich am Rat der Stadt sein. Es demonstrierte aber auch die Macht des Augustus. Dieser sah sich schon ab 36 v. Chr. unter dem besonderen Schutz des Apollo.¹⁴ Deswegen ordnet er zum Wohl der Stadt die Angelegenheiten des Kultes für die Apollo-Schwester Artemis neu. Hier zeigt sich beispielhaft das Selbstverständnis kaiserlicher Herrschaft. Augustus regelte wichtige Angelegenheiten direkt vor Ort. Er gestaltete lokale Besonderheiten, wenn sie überregionale Bedeutung hatten. Der Eingriff in den Artemis-Kult war bei Augustus kein Einzelfall. Er rühmte sich in den *res gestae*, dass er zahlreiche Tempel wieder aufgebaut und restauriert hat, insbesondere

8 Vgl. SCHERRER 1995a, S. 4–5.

9 Vgl. SCHERRER 1995a, S. 84 ff.

10 In einer Priesterliste von der Staatsagora taucht ein Mann namens Apollonias Passala auf, der für eine Statue des Sebastos (die griechische Übersetzung des Namens Augustus) verantwortlich war. Dies spricht für eine kultische Verehrung des Kaisers in Ephesus. Vgl. ROGERS 2012, S. 99.

11 Übersetzung von Otto Veh.

12 Vgl. SCHERRER 1995b, S. 5.

13 Vgl. ROGERS 2012, S. 9 mit Verweis auf IVE 2,459; 5,1522–24.

14 Vgl. HOFF et al. 2014, S. 98–100.

auch in der Provinz Asia (Aug. *r.g.* 19–21. 24). Die Götter richtig und angemessen zu verehren – das sorgte für Wohlergehen und für gutes Leben, sowohl des Einzelnen als auch des Gemeinwesens. Deswegen sah Augustus es als seine Aufgabe an, im ganzen Reich, wo es nötig war, die Verehrung der Götter zu unterstützen, zu fördern und umzugestalten. So sollte die heilvolle Ordnung der olympischen Götter Bestand haben. Der Umzug der Kureten auf die Staatsagora war nur ein Teil eines kompletten Umbaus des Zentrums der Stadt.¹⁵ Ephesus insgesamt wurde zu einer römischen Stadt mit einer römischen Ordnung. Für ihre Aufgabe wurde den Kureten vom Kaiser ein Platz in dieser neuen Ordnung zugewiesen.

Die Verehrung der Artemis wurde so in das politische Zentrum der Stadt gerückt. Dies machte deutlich, wie wichtig Artemis für die Existenz der Stadt war. Sie sorgte für göttlichen Schutz. Innerhalb dieses Settings bekamen die Kureten eine öffentliche Aufgabe für den Schutz und Erhalt der Stadt. Wie die Kureten im Mythos halfen, die olympische Ordnung aufrecht zu erhalten, so hatten die Kureten unter der Herrschaft des Augustus die Funktion, die kultischen Handlungen zu Ehren der Artemis und zum Wohl der Stadt zu unterstützen und durchzuführen. Die Kureten sind gewissermaßen die Repräsentanten der Stadt im Artemiskult. Hier zeigt sich überdeutlich, dass Religion in der Antike keine Privatangelegenheit, sondern eine öffentliche Sache war. Eine solche öffentliche Aufgabe ist ein typisches Betätigungsfeld eines antiken Mannes der Oberschicht.

Die Kureten waren aber nicht nur Objekte der Macht. Indem sie als Angehörige der Oberschicht die Stadt und das öffentliche Leben im Sinne Roms regierten und gestalteten, partizipierten sie an der Macht des Imperiums. Dies war für die römischen Kaiser sehr wichtig: Rom war weit entfernt. Der Kaiser und seine Beamten konnten nicht überall präsent sein. Die Kureten als Teil einer loyalen Oberschicht in Ephesus bildeten eine Art Stellvertretung für den Kaiser und halfen so mit, das Reich zu festigen. So partizipierten die Kureten an der Herrschaft im römischen Reich. Die Verehrung der Artemis verhalf ähnlich wie der Herrscherkult, der Rom und die vergöttlichten Herrscher zum Zentrum hatte, dem Kaiser zur Präsenz in verschiedenen Regionen des Reichs.¹⁶ Gleichzeitig konnten Angehörige der Oberschicht im Vollzug des Kultes ihre Beziehung zum Kaiser darstellen und pflegen.

Hier kann er seiner ihm vom Geschlecht her zukommende Aufgabe nachgehen. Mann zu sein, hieß für den hellenistisch geprägten jüdischen Philosophen und Theologen Philo von Alexandrien innerhalb der Stadtverwaltung leitend tätig zu sein (Philo *spec. leg.* 3,169 ff.). Philo steht hier in der Tradition griechischer Philosophie, die eine Geschlechterhierarchie entwarf: Aristoteles entwickelte in der *Politeia*¹⁷ die Vorstellung von der natürlichen Unterordnung der Frau unter den Mann. Das Bessere herrscht über das Geringere – so sieht für Aristoteles das Grundprinzip der Natur aus. Wie die Seele über den Körper herrscht, so herrscht der Mann über die Frau. Dem Mann kommt

15 Vgl. ROGERS 2012, S. 119 ff.

16 Zum Herrscherkult vgl. insgesamt PRICE 1985, S. 65–77.

17 Vgl. *pol.* 1254b13–14; 1259a37–1259b2.

die regierende Tapferkeit zu, den Frauen die dienende. Auch Xenophon (*oik.* 7,1–43) sieht die Frau auf die Arbeit im Haus beschränkt. Der Mann ist von Natur aus für Tätigkeiten außerhalb des Hauses geschaffen. Scheer stellt die »Vorstellung einer eindeutigen Geschlechterhierarchie«¹⁸ in griechischen Polisgesellschaften in Frage. Sie kann zeigen, dass Präsenz von Frauen in der öffentlichen Sphäre größer ist, als bisher angenommen wurde.¹⁹ Allerdings unterschätzt sie gerade die rechtlichen Schranken, die Frauen in antiken Gesellschaft begrenzten: Frauen wurden wie im Falle der Erteilung des Bürgerrechts für Euphronius nicht gefragt. Das war eine Entscheidung, die Männer zu treffen hatten.²⁰ So gibt es nicht wenige antike Autoren, die vor dem Einfluss von Frauen im politischen Raum warnen.²¹ Für die sehr große Mehrheit der Männer waren Frauen ihnen untergeordnet. Dort sollten sie auch bleiben. Frauen konnten zwar z. B. als Wohltäterinnen öffentlich auftreten, aber ein öffentliches Amt wie das eines Kureten stand Frauen zu der hier behandelten Zeit nicht offen. Frauen waren im öffentlichen Kult der Stadt Ephesus z. B. als Prytanin tätig, wie das Gebet der Tullia zeigt (IVe 1063,8).

In solchen Geschlechterkonstruktionen steckt die Vorstellung vom freien und selbstständig agierenden griechischen Mann. Die Polis war eine Versammlung und Gemeinschaft der freien Männer, die die Geschicke des Gemeinwesens lenkten. Dieses Idealbild galt für Ephesus, das lange unter persischer Herrschaft war und dann von den Nachfolgern Alexanders beherrscht wurde, nur in bestimmten Grenzen. Immerhin zeigte sich die Autonomie der Stadt, als die Bürger die Hilfe des Makedonenkönigs Alexanders für den Wiederaufbau des Artemis-Tempels nach dem Brand von 356 v. Chr. zurückwiesen (vgl. Strab. 14,1,20). Dies war allein Aufgabe der Polis. Unter Augustus war jedoch klar, dass die Bürger der Stadt nur in Anerkennung des alleinigen Herrschers in Rom ihre städtische Autonomie in bestimmten Grenzen wahren konnten.²²

Ihre Männlichkeit beruhte so auf dem eigentlich unmännlichen Akt der Unterwerfung. Späth hat anhand der Werke des Tacitus gezeigt, dass der Kaiser als *pater patriae* die Männlichkeit der römischen Nobilität begrenzt und somit in ihrer Grundsubstanz erschüttert.²³ Für eine solche Krise der Männlichkeit unter den Bürgern der hellenistischen Städte des römischen Imperiums finden sich in den schriftlichen Quellen keine belastbaren Belege. Späths Ergebnis macht aber auf das Problem aufmerksam, dass griechische Männer nur in einem Akt der Unterordnung solche öffentlichen Ämter wie das der Kureten erlangen konnten. Die Kureten versahen ihre öffentlichen Aufgabe in einem Raum, der durch und durch von der römischen Herrschaft geprägt war.

18 SCHEER 2011, S. 53.

19 Vgl. SCHEER 2011, S. 51–54.

20 Vgl. SPÄTH 2011, S. 142, der die rechtliche Grundierung der Unterordnung von Frauen hervorhebt.

21 Zu Tacitus z. B. vgl. SPÄTH 1994, S. 314 und DERS. 2011, S. 141 f.

22 Dass dies möglich war und gelang, zeigt der Status von Ephesus als *civitas libera*. Vgl. KOKKINIA 2014, S. 192.

23 SPÄTH 1994, S. 339–346.

1.2 Die Stiftung des Vibius Salutaris

Ein weiteres Beispiel, wie der Artemis-Kult, die Identität der Stadt und die Geschlechterkonstruktionen prägte und soziales Handeln koordinierte, lässt sich in der großen, eher riesigen Inschrift zur Stiftung des Vibius Salutaris aus dem Jahr 104 n. Chr. (IvE 27) zeigen. Vibius Salutaris, Angehöriger des Ritterstandes, mit zahlreichen politischen Ämtern im Reich, aus angesehener Familie mit Kontakten zur Familie des Caesar Traianus, stiftet der Verehrung der Artemis Geld und Statuen für Festumzüge zur Ehren von Artemis. Die Statuen waren zunächst Bildnisse der Göttin Artemis (Z. 22 der Inschrift: eine aus Gold, acht aus Silber). Darüber hinaus wurden fünf Statuen von Kaiser Trajan und eine von seiner Ehefrau gestiftet. Der Geldbetrag von 20 000 Denaren wird angelegt (ab Z. 220). Aus den erwirtschafteten Stiftungsgewinnen werden jährlich Zahlungen an einzelne Bürger geleistet. Die Vergabe richtet sich nach strengen hierarchischen Kriterien. Die oberen Schichten kriegen mehr als die niedrigen. Da die Zuwendungen innerhalb der Statusgruppen ausgelost wurden, war die Chance an ein klein wenig Geld zu kommen, für die niederen Schichten deutlich geringer als z. B. für die Angehörigen des Stadtrates. Es handelt sich bei den Zahlungen somit nicht um soziale Maßnahmen. Hier ging es um die Demonstration von Macht. Vibius Salutaris verfügte über so viel Geld, dass es alljährlich zu diesen Geldausschüttungen kam. Auch die Statuten zeigten bei jeder Prozession seine Macht.

Veyne hat in seinen Studien zum Euergetismus gezeigt²⁴: Die Mächtigen und Reichen benötigten für ihre Macht eine Bühne und ein Publikum, das ihre Macht anerkannte und ihnen Ehre erwies. Ohne diese Anerkennung war die Macht in mancher Hinsicht wertlos. Für Vibius Salutaris war die Verehrung der Artemis und die Prozessionen eine solche Bühne. Nicht von ungefähr wurde die Inschrift im Gebäudekomplex des Theaters von Ephesus veröffentlicht. Das Theater war auch der Ort der Volksversammlung der Polis, der Ort, an dem städtische Macht in Szene gesetzt wurde.

Auf dieser Bühne befanden sich die ehrbaren Bürger in einem Wettstreit um die Ehre und Ehrerbietung. Auch darauf nimmt die Inschrift direkt Bezug:

«Männer, deren Ehrgeiz darauf gerichtet ist, für die (Stadt) etwas zu tun, und die in (allem) die Anhänglichkeit echter Bürger (zeigen, sollen) dafür auch entsprechende (Ehren erhalten); so kommen einerseits diejenigen, die (der Stadt bereits) Gutes getan haben, in den Genuß (dieser Ehren) und winken diese Ehren andererseits als Preis allen, die in einen Wettbewerb um (ähnliche Ziele) eintreten wollen; (zudem) gehört es sich, daß Männer, die bestrebt waren, die größte Göttin, Artemis, (zu ehren, von der) allen die schönsten Gaben zuteil werden, in der Stadt (zu Ruhm kommen).«
(IvE 27,8–13)

24 Vgl. VEYNE 1994, S. 243–250.

Die Verehrung der Herrin Artemis war der Ort, an dem Männer der Oberschicht ihren Wettkampf um Ruhm und Ehre austragen konnten. Der Text der Inschrift zeigt, wie Männlichkeit im Kontext des Artemiskultes rollenkonform gelebt werden konnte. Dabei zeigt sich, wie lebendig Wertvorstellungen und Rollenmuster aus der hellenistischen Zeit unter römischer Herrschaft im 2. Jh. n. Chr. waren.

Bürger einer Polis zu sein, war eine Ehre. Gleichzeitig erwarben sich die Bürger durch bestimmtes Handeln Ehre und Ansehen, das dem Ansehen der Stadt zugute kam.²⁵ Die Bürger mussten sich in ihrem Handeln für die Stadt als würdig erweisen. Ein Handeln konnte von der Polis mit Ehrungen bedacht werden. Die Ehrungen, wie hier in Form einer Inschrift, zeigen so das Bild des Idealbürgers: Geehrt wurden diejenigen, die für die Stadt eintraten, sei es in politischen Ämtern oder als Wohltäter. Wer sein Ansehen steigern wollte und nach solchen Ehrungen trachtete, der musste sich in den Dienst des Gemeinwesens stellen. So standen die Bürger einer Stadt auch in einem Konkurrenzkampf um Ehre und Ansehen. Dies ist Ausdruck der agonalen Kultur Griechenlands. Das öffentliche Leben wurde bestimmt vom Wettkampf der Bürger um die Ehre.²⁶ Ehre kann hier als der Wert verstanden werden, den ein Mann in seinen eigenen Augen hat, oder der ihm von einer Gruppe zugeschrieben wird.²⁷

Gesellschaftliche Orte, wo Männer in Konkurrenzsituation zueinander traten, waren der Rat der Stadt und die Volksversammlung.²⁸ Hier konnten Angehörige des Rates ihre Qualitäten zeigen. Auch Prozesse waren Orte, wo man Ehre und Ansehen steigern konnte. Die Polis als Rechtsgemeinschaft war massiv von Konkurrenz um Ehre und Anerkennung geprägt. Hiervon waren jedoch wieder weite Teile der Bevölkerung ausgeschlossen.

Die Unterschiede in der Gesellschaft in Bezug auf Ehre und Status wurden bei vielen öffentlichen Anlässen in Szene gesetzt und damit verfestigt. Gesellschaftliche Hierarchien traten gerade wie hier bei Prozessionen für die Götter in der Gliederung des Festzuges oder der Sitzordnung bei Festversammlungen zutage. Die Polis als Kultgemeinschaft war somit zutiefst von der Vorstellung von Ehre geprägt, Ehre, die allerdings nicht jeder erlangen konnte. Die Kultgemeinschaft inszenierte Vorstellungen vom idealen Bürger, in dem diejenigen, die diesem Ideal entsprachen, besonders hervor- und herausgehoben wurden. Statusunterschiede gehörten so zur Identität der Polis und des Bürgers. Wenige überragten in Bezug auf Ehre und Anerkennung viele. Die Wertmaßstäbe von Ehre und Anerkennung waren exklusiv. Die Masse der Bevölkerung war gar nicht in der Lage, dem Ideal des Bürgers überhaupt nahe zu kommen. Dafür fehlten zumeist die materiellen Voraussetzungen.

25 Vgl. GEHRKE 2003, S. 231.

26 LLOYD-JONES 1987, S. 1 warnt davor, das antike Griechenland als sogenannte *shame-culture* im Gegensatz zu einer *guilt-culture* zu verstehen.

27 Vgl. MALINA 1993, S. 42 f.

28 Vgl. GEHRKE 2003, S. 242.

In der römischen Gesellschaft war dieser Wettkampf um Ehre ebenso fest verankert. Die Konkurrenz um Ehre und Anerkennung zog sich von der republikanischen Gesellschaft durch bis in die Zeit des Prinzipats und war z. T. ein wichtiges Antriebsmoment bei der Expansion des römischen Imperiums.²⁹ Bei der schon erwähnten Prytanin Tullia, eine Priesterin der Hestia, wurde nicht das aktive Streben nach Ehre gelobt. Vielmehr wurde ihr Keuschheit gewürdigt (IvE 1063,4). Männer müssen, um rollenkonform zu sein, offensiv agieren. Frauen hingegen haben sich defensiv zu verhalten. Im Kontext der Artemis-Verehrung werden genau solche Verhaltensweisen reproduziert.

Das Verfahren, das der Einrichtung der Stiftung vorausging, war ein Rechtsakt. Stadtrat und Volksversammlung stimmten der Stiftung zu. Es wurden z. B. Sanktionen gegen die angekündigt, die die Auszahlung der jährlichen Zuwendungen verhindern wollen (ab Z. 358). Auch der römische Statthalter nahm Stellung, da die Kaiserfamilie ebenfalls betroffen war (ab Z. 333). In der Stiftung zeigte sich das funktionierende Rechtssystem der Polis. Die einzelnen Institutionen konnten hier zu Ehren von Artemis ihre Funktionsfähigkeit unter Beweis stellen. Die Ehrung des Kaisers und seiner Frau durch die Stiftung der Statuen, die bei den Prozessionen der Artemis mitgeführt werden sollte, macht deutlich: Es ist wichtig, die besondere Beziehung zu Rom hervorzuheben. Ephesos und seine Bürger sind dem Kaiser treu ergeben. Man huldigt dem männlichen Princeps, Trajan, unter dessen Herrschaft Rom wieder in großem Umfang Eroberungspolitik betrieb.

Eine wichtige Gruppe, die an der von Salutaris gestifteten Prozession teilhatte, war die der Epheben. Es waren junge Männer aus der Oberschicht, diejenigen, die in Zukunft die herrschende Klasse in Ephesos bildeten. Und diese trugen in der Prozession die Statuen. Sie wurden durch die Teilnahme an den Prozessionen in die Verehrung der Artemis und die *«sacred identity»* der Stadt eingeführt.

Die Wohlhabenden in einer Polis wurden in klassischer Zeit und auch noch in der hellenistischen Epoche im Ephebeion und auf dem Gymnasion auf ihre Rolle als politisch tätige Bürger vorbereitet.³⁰ Dort lernten die Heranwachsenden ehrenhaftes Handeln für die Stadt. Gleichzeitig wurden sie in Wettkämpfen an Konkurrenzsituationen herangeführt. Der Drang zu siegen, der Wille, erster zu sein, wurde hier kultiviert und für die Tätigkeit in der Politik kanalisiert. Die jungen Männer traten für den Dienst am Gemeinwesen in Konkurrenz zueinander. Der Wettstreit um Anerkennung wurde hier institutionalisiert. Gleichzeitig wurden Eigenschaften trainiert, die das öffentliche Auftreten betrafen. Gehrke betont, dass die Erziehung der zukünftigen herrschenden Schicht so massiv der sozialen Kontrolle unterlag.³¹ Egoisten ohne Sinn für das Gemeinwesen wären zum Schaden der Polis gewesen. Gerade in hellenistischer Zeit ist die Ephebie der Ort geworden, an dem Wissen über die Kulte der Polis überliefert wurde und wo

29 Vgl. JOCHUM-BORTFELD 2008, S. 50 f. Truppenkommandeure wetteiferten um die Ehre und trieben so Eroberungsfeldzüge voran. Caesar kämpfte im Bürgerkrieg um den Erhalt seiner Ehre (Caes. *bell. civ.* 1,3–9)

30 Vgl. GEHRKE 2003, S. 232; 242 ff.

31 Vgl. GEHRKE 2003, S. 243 f.

die männliche Jugend der Polis sich in ihre kultischen Aufgaben einüben konnte.³² Die Teilnahme der Epheben an den Feiern für Artemis ist dafür ein gutes Beispiel.

Der Vollzug des Rituals sorgte für die Reproduktion der Träger der <sacred identity>. Gleichzeitig brachte die Prozession den Mythos der ephesinischen Artemis immer wieder zur Aufführung. Die Vergangenheit wurde vergegenwärtigt. Der hellenistische König Lysimachos³³ (Z. 186) und wohl auch der mythische Begründer Androklos (Z. 183), der die Ionier, also Griechen, in diese Gegend führte und Ephesus eroberte und so zur griechischen Stadt machte,³⁴ waren jeweils durch eine Statue in der Prozession präsent. Vergleichbar mit den römischen *pompae*, wo die Statuen der Ahnen mitgeführt und so in der jeweiligen Zeit erneut repräsentiert wurden,³⁵ fand mit der Prozession für Artemis eine Inszenierung der Geschichte Ephesus statt. Die historische Dimension der <sacred identity> wurde so deutlich.

Die Stiftung für Artemis durch Vibius Salutaris gibt einen sehr guten Einblick in die politischen und sozialen Verhältnisse einer antiken Polis des frühen 2. Jh. In ihnen spiegelten sich Geschlechterkonstruktionen wider, die ihrerseits die sozialen Gegebenheiten prägten und reproduzierten.

»The birth of the goddess Artemis at Ephesos defined that sacred identity, and also empowered those adult male Greeks who celebrated it.«³⁶ Diese Worte Rogers charakterisieren die Bedeutung der Verehrung der Artemis für Vorstellung von Männlichkeit in einer griechisch-römischen Polis sehr treffend. Der Artemis-Kult bietet Räume, in denen gesellschaftlich akzeptierte Männlichkeit gelebt werden kann. Wie gesellschaftlich anerkannte Männlichkeit aussieht, darüber geben auch die vielfältigen sozialen Handlungen im Zusammenhang der Verehrung der Artemis Auskunft. Die Geschlechterkonstruktion ist dabei in die Machtverhältnisse ihrer Zeit eingebettet: Männlichkeit äußert sich in der Anerkennung und Verehrung des Kaisers und seiner Macht. Darüber partizipieren Männer der Oberschicht an der römischen Macht und können so selbst Herrschaft ausüben. Vibius Salutaris verfügt nur durch seine Stellung in der Hierarchie Roms über Macht. Nur in dieser Position kann er sich als Mann des Imperiums zeigen und als ehrvoller und kaisertreuer Mann agieren.

32 Vgl. BURCKHARDT 2007, S. 204; ANEZIRI / DAMASKOS 2007.

33 Vgl. ROGERS 2012, S. 61–71.

34 In Z. 183 ist der Namen Androkolos auf Grund des Zustandes nicht ganz gesichert. ROGERS 1991, S. 83 geht aber davon, dass der Name hier genannt wird. Zu Androklos vgl. SCHERRER 1995, S. 15.

35 Vgl. zu den *pompae* RÜPKE 2001, S. 92–106.

36 ROGERS 1991, S. 136.

2 Geschlechterkonstruktionen innerhalb der messianischen Gemeinschaften

Wie verhalten sich messianische Gemeinschaften zu diesen Geschlechterkonstruktionen im Kontext der Artemis-Verehrung? Es fällt auf, dass – folgt man dem 1. Brief an die Gemeinde in Korinth³⁷ – in diesen Gemeinschaften eine große Distanz zu den griechisch-römischen Kulturen bestand.

Mit der Warnung vor den fremden Göttern (1 Kor 10,7) bietet der 1 Kor auch eine Gegenerzählung zu diesen Kulturen. Davon leitet sich die Identität der messianischen Gemeinschaft ab.

1 Kor 10,1 verbindet die Angesprochenen in Korinth, obwohl sie mehrheitlich nicht-jüdisch waren, mit der Exodus-Generation.³⁸ Dies sind die Väter und Mütter der Adressat*innen. Damit sind auch sie von Gott Befreite. Der Gedankengang ab 10,1 steht von Beginn an unter dem Thema der Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten: Zentrale Motive aus der Exoduserzählung (Schilfmeer und Wolkensäule, vgl. Ex 13,21) erinnern an die Gefahr und an die Rettung, an die Gegenwart Gottes auf dem Weg der Befreiung. Des Weiteren taucht das Manna-Motiv auf, die Speise für die Befreiten auf dem Weg in die Freiheit (Ex 16,14–18).

1 Kor 10,7 benennt, weswegen Paulus das Exodus-Motiv anführt: »Betet nicht [...] fremde Götter an.«³⁹ Die Alleinverehrung Gottes ist im Alten Testament eng an die Erfahrung des Exodus gebunden (vgl. Ex 20,2–3): Weil JHWH Israel aus der Sklaverei befreit hat, soll Israel keine anderen Gottheiten anbeten. Nur bei JHWH findet das Volk Freiheit.⁴⁰ Nur ein Leben nach seiner Weisung (Tora) kann Israel die von JHWH geschenkte Freiheit bewahren. Paulus legt dies für seine Gegenwart aus. Die Warnung, die fremden Gottheiten nicht anzubeten, bedeutet einen Auszug aus der Welt der antiken Gottheiten. Nur so kann man in der Perspektive des Paulus die von Gott geschenkte Freiheit erfahren. Die griechisch-römischen Kulte bedeuten in dieser Sicht Unfreiheit und Sklaverei. Die Gründe für diese Einstellung werden ab 1 Kor 10,14 dargelegt.

Doch davor schaltet Paulus in 1 Kor 10,7–10 eine Zwischenüberlegung. Die Verse sollten nicht in der Perspektive späterer kirchlicher Lasterkataloge gelesen werden, die vor einem ausschweifenden Leben warnen. Der von Paulus geforderte Weg bedeutet in letzter Konsequenz die Abkehr und Trennung vom öffentlichen Leben der römisch inszenierten Stadt. Wer daran nicht teilhatte, galt als Feind des von der Artemis erhaltenen Gemein-

37 Der 1. Brief an die messianischen Gemeinschaften in Korinth ist in Ephesus geschrieben worden (1 Kor 16,8; vgl. SCHOTTROFF 2013, S. 15). In der Forschung werden die Inhalte des Briefes in der Regel mit den Gegebenheiten in Korinth in Beziehung gesetzt. Dieser Aufsatz nimmt das Umfeld des Ortes der Briefabfassung genauer wahr. Dieses Umfeld dürfte, da Paulus sich wohl länger in Ephesus aufgehalten hat (Apg 19,1–20,1), die Inhalte des Briefes mitgeprägt haben.

38 Vgl. SCHOTTROFF 2013, S. 178.

39 So die Übersetzung von 1 Kor 10,6 bei SCHOTTROFF 2013, S. 178.

40 Vgl. CRÜSEMANN 1993.

wesens und konnte so in soziale und wirtschaftliche Isolation und Not geraten. Das Murren (10,10) thematisiert den Verlust von Vertrauen auf den Gott Israels angesichts der Macht des widergöttlichen Imperiums, das die Mittel zum Leben nur denen zuteilwerden ließ, die dessen Macht anerkannten und anbeteten (vgl. auch Offb 13,16–17). In den großen Bauten der Städte fand diese Macht ebenfalls eine ausgeprägte Gestalt.

In 1 Kor 10,11 spricht Paulus vom Ende der Zeiten (αἰῶνες). Diese Zeiten »sind die Mächte, die den Messias gekreuzigt haben (1 Kor 2,8)«. ⁴¹ Paulus und die anderen Messiasleute erfahren diese Mächte besonders im Wirken und Handeln der Herrschaftsträger und Mitläufer des Imperiums. »Das Ende der Mächte, die die Welt in einen Ort der Gewalt verwandeln, ist herbeigekommen, als Gott den Gekreuzigten von den Toten erweckte und der Leib Christi lebendig wurde.« ⁴² Mit dem Erzählen von der Auferweckung Jesu (1 Kor 1,18) wird den gegenwärtigen Mächten das Ende angesagt. Aus der Perspektive der Aufweckung können die Anhänger*innen des Messias Kraft gewinnen, um sich dem gesellschaftlichen Druck entgegenzustellen. 1 Kor 10,11 versteht Schotttroff deswegen auch nicht als warnende Mahnung (wie viele Bibelübersetzungen), sondern als Ermutigung. ⁴³

In 1 Kor 10,1–13 werden so Exodus und Auferweckung aufeinander bezogen: Wie der Exodus ist auch die Auferweckung Befreiung von den versklavenden Mächten, aus der Macht der Gewalt und des Todes. Diese sehr knappe identitätsstiftende Erzählung der messianischen Gemeinschaften zeigt, wie sehr sich diese Gemeinschaft von der sie umgebenden Mehrheitsgesellschaft absetzt. Der Text in 1 Kor 10 setzt seine Hoffnung darauf, dass die gegenwärtigen Mächte vom Gott Israels beseitigt werden.

Ab 10,14 wird die griechisch-römische Opferpraxis im Gegenüber zur messianischen Mahlgemeinschaft gesetzt. Die religiösen Handlungen zu Ehren der fremden Götter bedeuten für Paulus aus seiner jüdischen Perspektive, Gemeinschaft mit ihnen und ihrer Gefolgschaft zu haben (10,20). ⁴⁴ Wer Artemis opfert, erkennt sie als Schutzgottheit an – und damit auch die Macht, die hinter Artemis steht: Rom. So unterwirft man sich denen, die den Messias Jesus und viele andere ermordet haben. Das Opfer für die andere Gottheit ist kein isolierter religiöser Akt. Es schließt die Anerkennung Roms mit ein. Es impliziert eine soziale Praxis, die sich an den Strukturen und sozialen Regeln des römischen Imperiums ausrichtet. Genau deswegen soll man diese Gottheiten nicht anbeten (vgl. 10,7). Die Anerkennung Roms und seiner Herrschaft führt zu einer sozialen Praxis, die den Grundsätzen der messianischen Gemeinschaften widerspricht. Genau dies ist das Problem beim Umgang mit den anderen Gottheiten. Aus der Perspektive des Monotheismus Israels kann es eigentlich keine anderen Götter neben dem einen Gott geben (1 Kor 8,4). Die Partizipation an den Feierlichkeiten für die griechisch-römischen Gott-

41 SCHOTTROFF 2013, S. 182.

42 SCHOTTROFF 2013, S. 182.

43 Vgl. SCHOTTROFF 2013, S. 182.

44 Vgl. EHRENSPERGER 2013, S. 200–205.

heiten führt zur Akzeptanz und Übernahme einer sozialer Praxis, die den Weg der Tora und der Botschaft des Messias Jesus verlässt.

Mit Blick auf die Mahlzeiten in den Gemeinden deutet Paulus das Trinken aus dem Becher des Segens als Gemeinschaft mit dem Messias Jesus (10,16). Auch das Essen des einen Brotes stiftet die Bindung an Jesus. Diese so verstandene Versammlung hat Gemeinschaft mit dem Messias, durch den die versklavenden und todbringenden Gewalten ihre Macht verloren haben. Die Bezeichnung dieser Menschengruppe als Leib/Körper Christi zeigt an, dass sie Jesus Christus verkörpert und repräsentiert.⁴⁵ Ihre Identität wird durch den befreienden Gott Israels und den gekreuzigten und auferstandenen Messias geprägt. Das schließt die Teilhabe an den Kulte, in denen andere Mächte und Gewalten Gestalt gewinnen, aus.⁴⁶

Die messianischen Gemeinschaften distanzieren sich in deutlicher Weise von den paganen und wenden sich so vom gesellschaftlichen Leben einer antiken Polis ab. Im Folgenden muss geschaut werden, ob dies auch Folgen für das Verhältnis zu den dort anerkannten Geschlechterkonstruktionen hat. Vorher muss ein kurzer Zwischenschritt eingelegt werden: Es geht um die Bewertung gesellschaftlich anerkannter Hierarchien in den messianischen Gemeinschaften.

In 1 Kor 10 beschreibt Paulus die messianische Gemeinschaft als Leib und Körper Christi (vgl. 1 Kor 12). Die Gemeinschaft ist damit eine leibhafte Vergegenwärtigung Christi. Dieses Motiv des Leibes als Bild für eine menschliche Gemeinschaft ist keine neutestamentliche Erfindung. Die bei Livius überlieferte Fabel des Menenius Agrippa (Liv. 2,32) versteht dieses Bild als Rechtfertigung der Hierarchie in einem sozialen Organismus. Die Glieder haben dienend ihre Funktion zu erfüllen. Paulus dreht diese Vorstellung komplett um. Während die Fabel des Menenius Agrippa klar hierarchisch denkt, gibt es für Paulus, das zeigt 1 Kor 12,12–27, innerhalb der Gemeinde Jesu keine Unterschiede zwischen den einzelnen Körperteilen, die eine Über- oder Unterordnung rechtfertigen. Vielmehr sind die einzelnen Glieder aufeinander bezogen, und zwar so, dass sie nicht ohne die Beziehung zu den anderen leben können. Füreinander da zu sein – darin sieht Paulus die Bedeutung der Gemeinde. Christus wird vergegenwärtigt, wo solidarisches Miteinander praktiziert wird und gesellschaftliche Hierarchien aufgehoben werden.

Gehörte es zur griechisch-römischen Männlichkeit Herrschaft auszuüben und Hierarchien zu bewahren,⁴⁷ so zeigt sich schon hier ein gewichtiger Widerspruch seitens der Messiasleute zu den gesellschaftlichen Konstruktionen der sie umgebenden Mehrheitsgesellschaft.

Dieser Gedanke wird innerhalb des Galaterbriefes noch vertieft. Ein Text, der Geschlechterkonstruktionen zum Thema macht, ist Gal 3,26–28. In Gal 3,28 geht es um drei Begriffspaare, die »in Christus« keine Rolle mehr spielen, deren Wirkung auf-

45 Vgl. SCHOTTROFF 2013, S. 185–187.

46 Vgl. SCHOTTROFF 2013, S. 191.

47 Vgl. z. B. zur hegemonialen Männlichkeit bei Livius ALBRECHT 2016.

gehoben ist. »In Christus« bedeutet hier die messianische Gemeinschaft. Der Text Gal 3,26–28 geht auf eine Taufformel zurück und benennt die Veränderungen, die mit der Taufe einhergehen. Sie beziehen sich auf den Raum der Gemeinschaft und beanspruchen dort ihre Geltung.

Das Begriffspaar <Sklav*innen und freie Personen> macht die Hierarchie zwischen freien Bürgern und Sklaven zum Thema. Sie war eine der Fundamente der griechisch-römischen Gesellschaft. Sklav*innen waren Eigentum ihrer Herren. Über deren Körper verfügten die Herren als eine Sache nach ihrem Gutdünken.⁴⁸ Sklav*innen standen unter ihren Besitzern. Dies gilt nun »in Christus« nicht mehr. Die Statusunterschiede zwischen freien Frauen und Männern und Sklav*innen haben hier keine Bedeutung mehr, was sich im Umgang mit Sklav*innen in der Gemeinschaft zeigen soll.⁴⁹

Das Begriffspaar <Jüdin*Jude und Griechin*Grieche> setzt sich mit dem Verhältnis von jüdischen und nicht-jüdischen (das meint das <griechisch> in Gal 3) Menschen auseinander. Das Verhältnis von griechischen und jüdischen Personen war alles andere als konfliktfrei, was die zahlreichen Auseinandersetzungen um jüdische Lebensformen in griechischen Städten zeigen.⁵⁰ In Städten wie Alexandria war es sogar von Gewalt geprägt.⁵¹ Jüdische Lebensweise stieß in vielen Teilen des Imperiums auf Ablehnung und Feindschaft.⁵² Seitens jüdischer Gemeinschaften wurde häufig mit Abgrenzung gegenüber griechischen Lebensformen reagiert, die als Gefahr für den eigenen Glauben und dem Leben nach den väterlichen Gesetzen angesehen wurden. Das Begriffspaar beschreibt einen gerade aus der Perspektive von jüdisch lebenden Menschen einen tief greifenden Konflikt, der zu massiven Feindschaften führte. Die jüdische Seite war innerhalb dieses Szenariums die schwächere Seite. Nur durch Unterstützung des Kaisers konnte ein jüdisches Leben in den griechischen Städten überhaupt einen Raum haben. Diese Unterstützung wurde mit unbedingter Loyalität jüdischer Gemeinden gegenüber Rom erkaufte. Die Vielzahl der Konflikte im griechisch geprägten Osten des Reiches zeigt, dass die Edikte des Kaisers zugunsten jüdischer Gemeinden eine nicht allzu nachhaltige Wirkung hatten. Sie sorgten nicht für Rechtsfrieden. Die Konflikte bestanden weiter, und daran konnte das ferne Rom nichts ändern. Dieser Konflikt spielt »in Christus« nun keine Rolle. Die Aufhebung solcher Trennungen und Feindschaften ist im Sinne des Galaterbriefes frohe Botschaft (Evangelium).

Das Begriffspaar <männlich–weiblich> muss, der Sachlogik des Textes folgend, einen gesellschaftlichen Bereich betreffen. Es geht hier um gesellschaftlich konstruierte Geschlechtervorstellungen und die damit verbundene Unterordnung von Frauen unter Männer, die Frauen bestimmte Handlungsbereiche verschließen.⁵³ Gal 3,28 spielt

48 Zur Sklaverei vgl. FINLEY 1981, S. 80; 86.

49 Vgl. STEGEMANN / STEGEMANN, S. 336.

50 SCHUOL 2007, S. 35–43.

51 Vgl. YAVETZ 1997, S. 101–107.

52 Vgl. ISAAC 2004, S. 440–491.

53 SCHÜSSLER FIORENZA 1988, S. 263. Die Position von STEGEMANN / STEGEMANN 1995, S. 336, dass hier der kreatürliche Gegensatz von Männern und Frauen thematisiert wird, überzeugt

damit auf Gen 1,27 an: Dort geht es darum, dass die Menschheit männlich und weiblich geschaffen ist. Es gibt also eine Differenz zwischen Menschen. Die Differenz darf im Sinne von Gal 3,28 keine Herrschaft von Männern und Frauen begründen. Wie gerade <Sklav*innen und freie Personen> ein Unterdrückungsverhältnis thematisiert, so kommt dies auch bei <männlich–weiblich> zur Sprache. Es geht um die Herrschaft, die auf gesellschaftlich konstruierten Geschlechterbildern basiert. Diese Geschlechterbilder haben »in Christus« keine Bedeutung und Geltung mehr. Für Schüssler Fiorenza wird in Gal 3,28 der »auf Geschlechtertrennung basierenden Herrschaft«⁵⁴ das Ende angesagt. Für Lopez zeigt die Zusammenstellung der unterschiedlichen gesellschaftlichen Beziehungen und Konfliktfelder der griechisch-römischen Gesellschaft in Gal 3,28 eines an: Paulus nimmt sich hier grundsätzlich dem Problemfeld der Über- und Unterordnung im römischen Imperium an. »Jew and Greek, slave and free, male and female – all are one under the banner of the emperor, through his violent peacemaking process.«⁵⁵

Bei den Gemeinschaftsversammlungen der Messiasleute und in ihrem alltäglichen Miteinander war die Herrschaft des Mannes über die Frau im Sinne von Gal 3 aufgehoben. Dass dies in Gal 3 gerade im Zusammenhang einer Taufformel zur Sprache kommt, unterstreicht den basalen und grundsätzlichen Charakter der Aussage. Im Zusammenhang einer grundsätzlich identitätsstiftenden Handlung wie der Taufe⁵⁶, wodurch Menschen dem Leib Christi inkorporiert werden, wird die Identität des Leibes Christi in Bezug auf die Verhältnisse der Geschlechter genau gekennzeichnet. Für die Identität des Leibes Christi ist es von höchster Bedeutung, dass die gesellschaftlich anerkannten Geschlechterverhältnisse außer Kraft gesetzt sind.

Innerhalb der paulinischen Briefe gibt es wichtige Hinweise darauf, wie das im konkreten Alltag umgesetzt wurde, und zwar auch in den Versammlungen der messianischen Gemeinschaften.

Phoebe, Diakonin der Gemeinde in Kenchreia / Korinth, wird von Paulus mit dem Wort *προστάτις* charakterisiert (Röm 16,1–2). Das Wort »stammt aus dem Patronatswesen der Antike, kann auch Vorstand, Anführer oder Vorgesetzter heißen.«⁵⁷ Aufgabe eines Patrons war u. a. der rechtliche Beistand für seine Klienten vor Gericht. In diesem Sinne ist auch die Bezeichnung <Diakonin> zu verstehen: Sie leistet solidarisch Unterstützung und Hilfe für Menschen in Bedrängnis. Zum Dienst gehört aber auch die öffentliche Verkündigung. Dies lag insgesamt in der Antike außerhalb der gesellschaftlich anerkannten Handlungsmöglichkeiten einer Frau.⁵⁸ Indem Phoebe mit dem Wort *προστάτις* und als Diakonin bezeichnet wird, durchkreuzt der Text Geschlechter-

nicht. Gerade in der Antike wurden biologische und soziale Fragen auf das Engste miteinander verbunden. Vgl. u. a. SISSA 1993, S. 83–92.

54 SCHÜSSLER FIORENZA 1988, S. 265.

55 LOPEZ 2008, S. 150.

56 Vgl. THEISSEN 2000, S. 189.

57 JANSSEN 2011, S. 60.

58 Vgl. JOCHUM-BORTFELD 2008, S. 124–153.

konstruktionen seiner Zeit. Ein Mann schreibt in einem öffentlichen Brief davon, dass ihm durch den Beistand einer Frau geholfen wurde und dass er diesen Beistand nötig gehabt hatte. Er erkennt an, dass Phoebe so handeln kann. Des Weiteren gesteht er sich zu, dass er als Mann diesen Beistand entgegennehmen darf, und empfiehlt auch anderen, so zu handeln.

Dieser Frau übergibt Paulus seinen Brief an die Gemeinde in Rom. Sie ist allerdings nicht nur die Briefträgerin. Ihre Aufgabe ist es, diesen Brief in Rom bekannt zu machen, Fragen zu beantworten und Diskussionen zum Briefinhalt zu führen – Phoebe, eine frühe Theologin.⁵⁹ Ort dieser theologischen Gespräche dürften die Gemeindeversammlungen der Messiasleute gewesen sein. Im Kontext der gottesdienstlichen Zusammenkünfte wurden solche Briefe wie der Brief an die Gemeinde in Rom verlesen und diskutiert. Hier tritt Phoebe gleichberechtigt auf.⁶⁰

Die Lektüre der paulinischen Briefe zeigt aber auch, dass bestimmte Frauenbilder, die eine Unterordnung der Frau unter dem Mann zum Ziel haben, immer noch lebendig sind und hier vertreten werden. In 1 Kor 11,2–16 begründet Paulus die Unterordnung der Frau unter den Mann theologisch und bezieht dies auf das Beten im Gottesdienst. In 1 Kor 11 nimmt Paulus eine Vorstellung von Gen 1,27 auf. Dort geht es darum, dass sowohl Männer als auch Frauen gleichermaßen Ebenbild Gottes sind.⁶¹ Im altorientalischen Kontext konnte eigentlich nur der Herrscher von sich sagen, Ebenbild oder Abglanz der Gottheit zu sein. In Gen 1,27 werden alle Menschen, unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit oder Geschlecht, als Ebenbild Gottes angesehen. Diese egalitäre Ausrichtung der Gottesbeziehung in Gen 1 übernimmt Paulus in 1 Kor 11 nicht: Es geht in 1 Kor 11 um die Frage, mit welcher Kopfbedeckung Männer und Frauen beten oder prophetisch reden sollen. Männer sollen es ohne Kopfbedeckung tun, Frauen mit. Was die genaue Intention des Paulus hier ist, und inwieweit er mit den unterschiedlichen Arten den Kopf zu bedecken Geschlechterrollen sogar kritisch reflektiert, ist in der Forschung heftig umstritten. Schottroff sieht in den unterschiedlichen Weisen, den Kopf zu bedecken oder nicht, einen kritischen und gegenläufigen Umgang mit gesellschaftlichen Kleidungsnormen.⁶² Frauen in den Gemeinden, die zur Unterschicht gehören, wird in 1 Kor 11 eine Kleidungsweise anempfohlen, die eher der gesellschaftlich höher gestellter Frauen entspricht. Hier geht es für Schottroff um eine gesellschaftliche Grenzüberschreitung. Männer in der grie-

59 Vgl. EHRENSPERGER 2007, S. 52; 194; TAMEZ 1999, S. 558. Die männlich dominierte Auslegung (auch in wissenschaftlichen Kommentaren zum Römerbrief) hat nichts unversucht gelassen, dieses Bild zu korrigieren. Aus der Theologin wurde die Diakonisse, deren Aufgabe allein die karitative Tätigkeit ist (vgl. JANSSEN 2011, S. 60). Die Feminisierung sozialer Arbeit, gerade im Laufe des 19. Jh., schlägt zurück auf die historische Forschung: Was heute gilt, muss auch für früher gegolten haben. Eine Frau ist in kirchlichen Strukturen für die karitative Arbeit zuständig – und nicht für die theologische Arbeit.

60 Weitere Beispiele für die Umsetzung der Programmatik von Gal 3,28 kann Junia sein, die nach Röm 16,7 als Apostelin angesehen wurde. Vgl. LEUTZSCH 2003, S. 109.

61 Vgl. EBACH 1986, S. 22–26.

62 Vgl. SCHOTTROFF 2013, S. 199–204.

chisch-römischen Gesellschaft bedeckten bei kultischen Feiern wohl eher ihren Kopf. Die Vermeidung einer Kopfbedeckung bei Männern, von der 1 Kor 11 spricht, läuft dem entgegen. Schüssler Fiorenza⁶³ sieht hier in 1 Kor 11 einen anderen Schwerpunkt: Es geht um die Wahrung von Ordnung und Anstand im Gottesdienst: Kulte, in den Frauen eine wichtige Rolle spielten, standen in der Antike unter dem Verdacht der Zügellosigkeit und Unordnung. Dem Verdacht will Paulus hier aktiv etwas entgegensetzen. Die Haar-mode von Frauen soll ein Hinweis auf gewährten Anstand sein. Die Diskussion darüber ist auf längere Sicht noch nicht an ein Ende gekommen. Für den Zusammenhang dieses Aufsatzes ist es wichtiger, dass Paulus in 1 Kor 11,7–12 die Gottesebenbildlichkeit der Frau aus der des Mannes ableitet.⁶⁴ Die Frau kann nur über den Mann vermittelt an die Gottesebenbildlichkeit gelangen. Die Frau ist, und hier spielt Paulus eine bestimmte Lesart von Gen 2 ein, erst nach dem Mann geschaffen worden und zwar für ihn. Der Mann bestimmt gewissermaßen den Schöpfungszweck der Frau. Er ist ihr Haupt, wie der Messias Jesus das Haupt des Mannes ist (1 Kor 11,3). In der Beziehung zu Gott und seinem Messias ist die Frau dem Mann untergeordnet. Paulus kann das kritische Potential der Utopie von Gen 1,27 nicht erkennen und es so im Sinne von Gal 3,28 für das Verhältnis der Geschlechter nicht nutzen. Ehrensperger benennt sehr klar »the ambiguity of the statements concerning issues of gender and the role of women in the Pauline letters«. ⁶⁵ Die Widersprüchlichkeit besteht aber darin, dass die Theorie der Geschlechterverhältnisse (hier die Lesart von Gen 1,27 in 1 Kor 11) der Praxis in den Gemeinschaften quasi hinterherhinkt. Frauen agieren gleichberechtigt neben Männern, obwohl doch der Mann das Haupt der Frau ist. Diese unausgeglichene Widersprüche werden im Lauf der Entwicklung von den messianischen Gemeinschaften zum Christentum stetig aufgelöst, und zwar zu Lasten der Frauen, die aus leitenden und lehrenden Funktionen in den Gemeinschaften zurückgedrängt werden.⁶⁶ Das entstehende Christentum orientiert sich an der Mehrheitsgesellschaft und ihrer Kultur und gleicht sich dieser an.

Die messianischen Gemeinschaften distanzieren sich, wie 1 Kor 10 es beschreibt, von den Kulte der griechisch-römischen Gesellschaft. Dies tun sie, da die Implikationen der Kulte für sie von großer Bedeutung sind. Die fremden Gottheiten stellen für sie eigentlich kein Problem (mehr) dar, da diese im Hinblick auf den Glauben an den einen und einzigen Gott gar nicht existent sind. Es gibt nur den einen Gott, den Gott Israels. Problematisch werden die Kulte wegen ihres gesellschaftlichen Kontextes und der damit verbundenen sozialen Praxis. Die Teilnahme an den Kulte bedeutet die Anerkennung Roms und dessen Herrschaft über die Völker. Es heißt, die Gewaltpolitik anzuerkennen, deren Opfer der Messias Jesus geworden ist. Damit verbunden sind auch die Geschlechterkonstruktionen, die Männern und Frauen einen je unterschiedlichen Ort im Kultus und in der Gesellschaft geben. Partizipation an den Feiern für Artemis heißt konkret: Akzep-

63 Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA 1988, S. 271–278.

64 Vgl. SCHOTTROFF 2013, S. 206–210.

65 EHRENSPERGER 2007, S. 194.

66 Zu 1 Tim 2 vgl. SCHOTTROFF 1994, S.104–119.

tanz der Herrschaft der Männer der Oberschicht von Ephesus, die im Auftrag von und stellvertretend für Rom handeln.

Innerhalb der Schriften, die auf Paulus und andere zurückgehen, wird die Vorstellung einer Gemeinschaft entwickelt, für die eine andere soziale Praxis charakteristisch ist und die mit den vorgegebenen Geschlechterbildern kritisch umgeht. Die auf der Geschlechterhierarchie basierende Herrschaft wird durch ein neues Leitbild einer Gemeinschaft ersetzt: »Da ist nicht jüdisch noch griechisch, da ist nicht versklavt noch frei, da ist nicht männlich und weiblich: denn alle seid ihr einzig-einig im Messias Jesus.« (Gal 3,28)⁶⁷ Die Feier der Taufe, als kultischer Akt verstanden, führt hier zu einer neuen Vorstellung vom Verhältnis der Geschlechter. In der Feier des eigenen Glaubens an den einen Gott und an seinen Messias entstehen neue Geschlechterverhältnisse, die sich in den neutestamentlichen Texten niederschlagen.

67 Übersetzung nach: Bibel in gerechter Sprache 2011.