


# WORT-SCHATZ BIBEL

Barbara Lumesberger-Loisl / Andrea Taschl-Erber  
**Redeverbot für Frauen bei Paulus?**  
Die Macht der Rezeption

**Graz University  
Library Publishing**

 Österreichisches  
Katholisches Bibelwerk

KATHOLISCHE  
KIRCHE STEIERMARK

**THEOLOGISCHE  
KURSE** 

 universität  
wien

**kph**  
KIRCHLICHE PÄDAGOGISCHE HOCHSCHULE

**UNI  
GRAZ**

Barbara Lumesberger-Loisl/Andrea Taschl-Erber

# Redeverbot für Frauen bei Paulus?

## Die Macht der Rezeption

Barbara Lumesberger-Loisl, Dr.<sup>in</sup>, Wissenschaftliche Mitarbeiterin Katholisches Bibelwerk Wien,  
barbara.lumesberger@bibelwerk.at

Andrea Taschl-Erber, PD Dr.<sup>in</sup>, Vizerektorin für Religiöse Bildung und Interreligiösen Dialog, KPH Wien/Krems,  
andrea.taschl-erber@kphvie.ac.at

<https://doi.org/10.25364/102.WortschatzBibel.Frauen.2021.1.1>

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz, ausgenommen von dieser  
Lizenz sind Abbildungen, Screenshots und Logos.

Wortschatz-Bibel, Hg. von Pichler, Josef, 2021

## Zusammenfassung

Im Unterschied zu zahlreichen Belegen aktiver Mitwirkung von Frauen in Verkündigung und Gemeindeleitung in den Paulusbriefen, wird in 1 Kor 14,33b–36 ein Redeverbot für Frauen ausgesprochen. Der Beitrag wägt unterschiedliche Erklärungsmöglichkeiten für diese Widersprüchlichkeit innerhalb des Corpus Paulinum ab und wirft ausgehend von 1 Tim 2,8–15 Licht auf interpretierende Fortschreibungen paulinischer Aussagen. Die restriktiven Bestimmungen nachpaulinischer Texte bezüglich der Rollen von Frauen in den Gemeinden demonstrieren die Wirklichkeit setzende Macht der Rezeption.

**Schlagwörter:** Paulus; Rezeption; Frauen; Geschlechterrollen; 1 Kor; 1 Tim/Pastoralbriefe; Diakonat/Diakoninnen; Haus; Schweigen; Verkündigung/Lehre; Unterordnung; Gemeindeordnung



## Did Paul Forbid Women to Speak?

### The Power of Reception

#### Abstract

In contrast to abundant evidence of active participation of women in teaching and communal leadership in the Pauline epistles, according to 1 Cor 14,33b–36 women have to remain silent. The article weighs possible explanations for this inconsistency within the epistles of Paul and – based on 1 Tim 2,8–15 – casts light on interpretive reception of Pauline statements. Restrictive regulations concerning the role of women in communities within post-Pauline writings demonstrate the reality shaping power of reception.

**Keywords:** Paul; reception; women; gender roles; 1 Cor; 1 Tim; Pastoral epistles; diaconate/deaconess; house; silence; preaching/teaching; subordination; communal order

Bezüglich der aktiven Partizipation von Frauen in Verkündigung und Lehre enthalten die paulinischen Briefe divergierende Aussagen, die Exegese und kirchliche Praxis seit jeher vor Herausforderungen stellen. Schon die nachpaulinischen Texte des Neuen Testaments zeigen, dass die Aussagen des Paulus auf ganz unterschiedliche Weise rezipiert werden konnten. So spiegeln etwa die Pastoralbriefe einerseits eine Gemeindewirklichkeit, in der Frauen ebenso lehren, suchen andererseits mit dem Anspruch einer autoritativen, wenn auch „fiktiven Selbstauslegung“<sup>1</sup> des Paulus in Form restriktiver Bestimmungen gegenüber Frauen gerade dies zu untergraben. Indem sie die Deutungsmacht über das paulinische Erbe beanspruchen, etablieren sie freilich eine Rezeption, die lange Zeit wirkmächtig war. Der folgende Beitrag beleuchtet die einschlägigen Passagen in 1 Kor und 1 Tim aus verschiedenen Blickwinkeln.

## 1. 1 Kor 14: Von Schweigen und Unterordnung der Frauen

*1 Kor 14,33b Wie in allen Versammlungen der Heiligen  
34 sollen die Frauen in den Versammlungen schweigen;  
denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden,  
sondern sie sollen sich unterordnen,  
wie auch das Gesetz sagt.  
35 Wenn sie aber etwas lernen wollen,  
sollen sie zu Hause die eigenen Männer fragen;  
denn es ist schändlich für eine Frau, in einer Versammlung zu reden.  
36 Ist etwa von euch das Wort Gottes ausgegangen,  
oder ist es zu euch allein gekommen?*

In aller Nachdrücklichkeit wird in 1 Kor 14,34 die Botschaft formuliert: Frauen sollen in den Versammlungen *schweigen!* Und als wäre es damit noch nicht genug, wird jede Unsicherheit in dieser Sache mit der direkt folgenden Feststellung ausgeschlossen, dass Frauen das *Reden nicht gestattet* sei. Ihr Schweigen ist gewissermaßen Folge und Ausdruck der geforderten *Unterordnung*, die pauschal mit dem Verweis auf „das Gesetz“ (die Tora) begründet wird, ohne jedoch eine Belegstelle zu zitieren.<sup>2</sup> Aus dem Zusammenhang wird auch klar, *wem* die Frauen sich unterzuordnen haben: den Männern – vor allem ihren eigenen. An diese sollen sie „im Haus“ (*en oikō*) ihre Fragen richten, wenn sie etwas lernen wollen, und nicht „in einer Versammlung“ (*en ekklēsia*) das Wort erheben (V. 35).

- 
- 1 Vgl. die unter diesem Titel erschienene Monographie: MERZ, Anette: Die fiktive Selbstauslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004.
  - 2 Viele AuslegerInnen vermuten eine Anspielung auf Gen 3,16, z. B. KREMER, Jacob: Der erste Brief an die Korinther, Regensburg: Pustet 1997 (= RNT), 312; ZELLER, Dieter: Der erste Brief an die Korinther, Göttingen 2011 (= KEK 5), 444. Weitere Belege zu dieser seit altkirchlicher Zeit verbreiteten Ansicht bei SCHRAGE, Wolfgang: Der erste Brief an die Korinther. 3. Teilband: 1 Kor 11,17–14,40, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999 (= EKK 7/3), 490f. 499.



Aber nicht nur „das Gesetz“, d. h. eine dahingehende Schriftauslegung, sondern auch die „allen Versammlungen der Heiligen“<sup>3</sup> entsprechende Sitte (V. 33b), Etikette und Anstand machen das Schweigen der Frauen in der Gemeindeöffentlichkeit offenbar erforderlich, „denn es bedeutet Schande für eine Frau, in einer Versammlung zu reden“ (V. 35).

Nachhaltig hallen diese Zeilen aus dem ersten Brief an die Gemeinde in Korinth in den Ohren von ChristInnen durch die Jahrhunderte wider und verankern in vielen Köpfen die fixe Vorstellung des misogynen Apostels Paulus. Zugegeben: Als Förderer weiblicher Emanzipation tut sich Paulus mit den zitierten Bestimmungen nicht gerade hervor. Werden die Verse allerdings nicht isoliert betrachtet, sondern im Kontext des 1 Kor wie der Paulusbriefe insgesamt, dann ist Zurückhaltung gegenüber vorschnellen Urteilen angebracht. Wie so oft gilt auch hier: Eine differenzierte Betrachtungsweise ist gefordert. Im Folgenden wird darum der Versuch unternommen, die Passage 1 Kor 14,33b–36 von unterschiedlichen Blickwinkeln und in ihrer kontextuellen Einbettung wahrzunehmen, um verschiedene Deutungsmöglichkeiten ans Licht zu heben.

## 1.1. Wurde und wird Paulus missverstanden?

Die Briefe des Paulus sind keine systematischen theologischen Traktate, sondern Ausdruck lebendiger Kommunikation zwischen dem Missionar und Gemeindegründer Paulus und den jungen Gemeinden in ihren ganz unterschiedlichen geographischen wie soziokulturellen Kontexten und mit ihren je eigenen Fragen und Problemen. Dabei ist es ein bisschen so, als würde man ein Telefonat belauschen und versuchen, dessen Inhalt auf Basis des von nur einem Gesprächsteilnehmer Gesagten zu erschließen. Missverständnisse sind dabei vorprogrammiert. Wir haben mit den Briefen des Paulus lediglich *eine* Seite der Kommunikation vor uns und können daher nur mit größter Vorsicht und indirekt darauf schließen, was die GesprächspartnerInnen des Apostels umtreibt.

### 1.1.1. Möglichkeit 1: Ist es etwa gar nicht die Meinung des Paulus, die in den Versen 34f. umrissen wird?

Die Deutung des an das Redeverbote anschließenden V. 36 bereitet Schwierigkeiten: Während Paulus in den voranstehenden Versen 34f. in der dritten Person über „die Frauen“ schreibt, wechselt er nun in die zweite Person und spricht mit „euch“ direkt seine korinthischen AdressatInnen an. Die an sie gerichtete Frage, ob „das Wort Gottes etwa von euch ausgegangen“ oder „zu euch allein gekommen“ sei, schließt inhaltlich an den Verweis auf die Praxis „in allen

---

3 Der Begriff *ekklesia* bedeutet nicht sogleich „(die) Kirche“, sondern zunächst die gemeindliche Versammlung im Rahmen des paulinischen Konzeptes konkreter Ortsgemeinden. Der Ehrentitel „Heilige“ für die Gemeindemitglieder (siehe schon im Präskript: 1 Kor 1,2) ist typisch für die apokalyptische Tradition (siehe z. B. Dan 7,18ff.) und begegnet auch in zeitgenössischen jüdischen Schriften, beispielsweise aus Qumran; vgl. auch im äthiopisch überlieferten Henochbuch die Bezeichnung „die Gemeinde der Auserwählten und Heiligen“ (1 Hen 62,8).

Versammlungen“ in V. 33 an und will zum Ausdruck bringen, dass die Korinther – und insbesondere die Korintherinnen – keine Sonderstellung einnehmen und sich an den übrigen christlichen Gemeinden orientieren sollen. Wie ist dieser Vers im Zusammenhang mit den vorangehenden Aussagen zu Schweigen und Unterordnung der Frauen zu verstehen?

Manche ForscherInnen erwägen die Möglichkeit, dass Paulus mit dem Schweigegebot für Frauen in den Versen 34f. lediglich die Meinung anderer, gerade auch korinthischer Gemeindemitglieder, zitiert, um diese mit der vorwurfsvollen Frage in V. 36 klar zurückzuweisen.<sup>4</sup> Ähnliche Zitate finden sich auch an anderen Stellen im Brief (vgl. 1 Kor 6,12; 7,1; 8,1; 10,23): So greift Paulus etwa in 7,1 das von den KorintherInnen hochgehaltene Ideal der Enthaltensamkeit auf, oder zitiert in 6,12 und 10,23 das offenbar in der Gemeinde verbreitete Schlagwort „Alles ist mir erlaubt“, um sich jeweils im Folgenden kritisch bzw. relativierend dazu zu äußern. Allerdings fehlt in 14,34f. ein eindeutiger Hinweis, dass es sich um ein Zitat handelt, ebenso wie eine weitere korrigierende Bezugnahme auf die zitierte Meinung.

### **1.1.2. Möglichkeit 2: Ist etwa kein generelles Redeverbot gemeint, sondern ein Schweigen in einem bestimmten Kontext bzw. aufgrund eines konkreten Anlasses?**

Die an konkreten Fragen gemeindlicher Praxis orientierte Briefkommunikation legt nahe, dass Paulus nicht ein für alle Zeiten und Kontexte gültiges, generelles Redeverbot für Frauen festschreiben will, sondern dass seinen Worten ein ganz konkreter Anlass in der Gemeinde von Korinth vorausliegt. Es braucht einen genauen Blick auf den Text: Wie aus V. 34f. hervorgeht, bezieht sich das gebotene Schweigen auf ein Reden von Frauen in der Gemeindeversammlung. Demgegenüber werden Frauen angewiesen, zu Hause „die *eigenen* Männer“ zu fragen, um etwas zu lernen. Daraus kann erstens geschlossen werden, dass an dieser Stelle speziell Ehefrauen angesprochen sind, die zur Unterordnung unter (ihre) Männer ermahnt werden. Zweitens wird deutlich, dass das Problem offenbar vor allem darin besteht, dass Frauen durch ihr Reden im öffentlichen Rahmen der Versammlung (siehe die Gegenüberstellung „im Haus“ – „in der Versammlung“) Männer, insbesondere auch ihre eigenen, brüskieren. Ein solches Verhalten aber wird unter Berufung auf einen mit den Begrifflichkeiten von Ehre/Schande operierenden Sozialkodex als höchst unschicklich gescholten. Den eigenen Mann durch öffentliches Reden und Fragen bloßzustellen, ihm vielleicht gar zu widersprechen, könnte das eheliche Zusammenleben und die (patriarchale) Struktur des antiken Hauses (*oikos*) insgesamt gefährden. Um der Ordnung willen werden Frauen deshalb zum Schweigen und zur Unterordnung aufgefordert – ganz ähnlich wie etwa kurz zuvor in 14,32 die prophetischen Geistkundgebungen den ProphetInnen „untergeordnet“ bzw. deren Verantwortung unterstellt werden (im Grie-

4 Vgl. etwa ALLISON, Robert W.: Let Women be Silent in the Churches (1 Cor 14:33b–36): What did Paul Really Say, and What did it Mean?, in: Journal for the Study of the New Testament 3 (1988) 27–60.44–52; FLANAGAN, Neal M./SNYDER, Hunter: Did Paul Put Down Women in 1 Cor 14:34–36?, in: Biblical Theology Bulletin 11 (1981) 10–12.

chischen wird dafür dasselbe Verb *hypotassō* verwendet). Gott sei nämlich nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens (V. 33a).

Damit muss aber ebenso wenig ein *absolutes* Redeverbot für Frauen ausgesprochen sein, wie für ZungenrednerInnen und ProphetInnen (für die inklusive Perspektive spricht 1 Kor 11,5: dazu unten), die zuvor auch dazu angehalten werden, *unter bestimmten Umständen* zu schweigen (vgl. 14,28.30).<sup>5</sup>

Freilich ist damit das Problem der auf das Schweigegebot folgenden, sehr entschieden und allgemeingültig formulierten Feststellung „denn es ist schändlich für eine Frau, in einer Versammlung zu reden“ (V. 35b) nicht gänzlich ausgeräumt. Sollte hier wirklich nur ein „Dazwischenreden“ oder Sprechen mit anderen Männern im Gottesdienst gemeint sein?

### 1.1.3. Möglichkeit 3: Stammen die Aussagen etwa gar nicht aus der Feder des Paulus?

Viele ExegetInnen betrachten die problematischen Verse 34f. als Interpolation, d.h. als einen nachträglichen Einschub, der nicht von Paulus selbst stammt.<sup>6</sup> Als Hauptargument dafür wird die Widersprüchlichkeit der Aussagen zum Schweigen der Frauen in ihrem Kontext ins Treffen geführt: Der Abschnitt sperrt sich nämlich im Argumentationszusammenhang der Passage 1 Kor 14,26–40 wie im Briefkontext insgesamt und auch im Vergleich zur Rolle von Frauen, wie sie anderswo in den unumstrittenen Briefen des Paulus zum Ausdruck kommt.

## 1.2. Die problematischen Verse im Kontext von 1 Kor 14 ...

Der in V. 26 mit der Anrede „Brüder (und Schwestern)“ eröffnete Argumentationsgang legt die rechte Ordnung im Gottesdienst dar. Die Geistesgaben der Zungenrede (Glossolalie) ebenso wie das von Paulus besonders hoch geschätzte prophetische Reden, zu dem *alle (pantes)* aufgefordert sind (V. 31), sollen in geordneter Weise geschehen. Die verschiedenen Geistesgaben sollen nicht gegeneinander ausgespielt werden und auf ein angemessenes Maß beschränkt bleiben („zwei oder drei“: V. 27.29). Zungenreden wie prophetisches Reden sind nicht Selbstzweck,

5 Vgl. JANTSCH, Torsten, *Schweigend und verschleiert: Ein frühchristliches Ideal?*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 78 (4/2015) 26–31; KREMER: 1997 [Anm. 2], 312; WOLFF, Christian: *Der erste Brief an die Korinther*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011 (= ThHK 7), 344–346.

6 Vgl. etwa DAUTZENBERG, Gerhard: *Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief*, Stuttgart: Kohlhammer 1975 (= BWANT 104), 257–273; FEE, Gordon D.: *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans 2014 (= NICNT), 780–789; LINDEMANN, Andreas: *Der Erste Korintherbrief*, Tübingen: Mohr Siebeck 2000 (= HNT 9/1), 319f.; MERKLEIN, Helmut/GIELEN, Marlis: *Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2–16,24*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005 (ÖTK 7/3), 216–218; MERZ: 2004 [Anm. 1], 335; OBERLINNER, Lorenz: *Die Pastoralbriefe. Erste Folge: Kommentar zum Ersten Timotheusbrief*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1994 (= HThKNT 11/2), 93f.; SCHOTTROFF, Luise: *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*, Stuttgart: Kohlhammer 2013 (= ThKNT 7), 283; SCHRAGE: 1999 [Anm. 2], 479–492; ZAMFIR, Korinna: *Men and Women in the Household of God. A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013 (= NTOA/StUNT 103), 344.

sondern sollen allen zugutekommen und der Auferbauung und dem Frieden der Gemeinde dienen (V. 26.31.33). Das geordnete Vorgehen entspricht allgemeinem Brauch (V. 33b), dem sich auch die KorintherInnen fügen sollen.

Schon der Anfang von V. 34 wirkt im Anschluss an V. 33b etwas holprig: Die Verdoppelung der Wendung *en tais ekklesiáis* wird freilich in gängigen deutschen Übersetzungen<sup>7</sup> durch die variierende Wiedergabe mit „in den Gemeinden“ (V. 33b) bzw. „in den (Gemeinde-)Versammlungen“ (V. 34a) kaschiert – in beiden Fällen liegt dasselbe griechische Wort (*ekklēsia*) zugrunde. Die in V. 36 ausgesprochene Frage, ob das Gotteswort etwa von den KorintherInnen ausgegangen bzw. ausschließlich zu ihnen gekommen sei, kann inhaltlich direkt an V. 33b anschließen. Die Verse 34f. sind zwar durch Begriffe wie „reden“ (*lalein*, V. 27.28.29.35.39), „schweigen“ (jeweils als Aufforderung: *sigato[-san]*, V. 28.30.34) oder „unterordnen“ (V. 32.34) in die Passage 1 Kor 14,26–40 eingebunden, fallen inhaltlich aber doch aus dem Zusammenhang und lassen sich auch problemlos herauslösen, ohne den Sinn des Textes zu entstellen. Es fehlt der Bezug zu Prophetie und Zungenrede, der gleich ab V. 37 wieder aufgenommen ist. Dass Frauen in den Versammlungen schweigen sollen, widerspricht auch dem kurz zuvor in V. 31 ausgedrückten Anliegen, dass *alle* die Möglichkeit erhalten sollen, prophetisch zu reden. Zwar wird auch ZungenrednerInnen und ProphetInnen in V. 28.30 Schweigen verordnet – allerdings nur unter bestimmten Umständen, zeitlich begrenzt und sofern es dem ordentlichen Ablauf des Gottesdienstes und der Erbauung der Gemeinde dient. In V. 34f. hingegen scheint ein *generalisiertes* Redeverbot für Frauen ausgesprochen.

Dies steht in Widerspruch zum gesamten Argumentationsgang V. 26–40, der in V. 39 in der durch die erneute Anrede „Brüder (und Schwestern)“ (vgl. V. 26) eingeleiteten Aufforderung kulminiert, nach prophetischem Reden zu streben und Zungenreden nicht zu hindern (vgl. 14,1.5 usw.). Die Inkohärenz und Widersprüchlichkeit der Verse 34f. in ihrem Kontext wurde offenbar auch von späteren AbschreiberInnen des Textes wahrgenommen: In einigen Handschriften sind nämlich die Verse 34f. erst nach Vers 40 angeordnet.

### 1.3. ... im Kontext des Briefganzen von 1 Kor ...

Aber nicht nur im Kontext des Textabschnitts 14,26–40, auch darüber hinaus wirken die Verse 14,34f. unpassend. In den vorausgehenden Kapiteln werden die Charismen der Prophetie wie auch der Zungenrede hochgehalten. Immer wieder ergeht die Ermutigung, insbesondere nach der Geistgabe der Prophetie zu streben, so etwa in 1 Kor 14,5: „Ich will aber, dass ihr *alle* in Zungen redet, noch mehr aber, dass ihr prophetisch redet.“ Ein Redeverbot für Frauen liefe diesem grundlegenden Anliegen völlig zuwider. Dass aber lediglich alle *Männer* angesprochen sein sollten, geht aus dem Text in keiner Weise hervor – im Gegenteil: 1 Kor 11,5 liefert den Beweis dafür, dass selbstverständlich auch Frauen im Gottesdienst (prophetisch) reden:

<sup>7</sup> Vgl. etwa die rev. Einheitsübersetzung, Gute Nachricht Bibel, Lutherbibel 2017, Zürcher Bibel, Bibel in gerechter Sprache.



*1 Kor 11,4 Jeder Mann, der betet oder prophetisch redet,  
wobei er [etwas] über das Haupt hinab hat,<sup>8</sup>  
bringt Schande über sein Haupt;  
5 jede Frau aber, die betet oder prophetisch redet  
mit unverhülltem Haupt,  
bringt Schande über ihr Haupt;  
denn ein und dasselbe ist es der Geschorenen.*

Die Verse finden sich in einen größeren Abschnitt (1 Kor 11,2–16) eingebettet, der als Auftakt der Kritik des Paulus an der Gottesdienstpraxis in Korinth einen besonderen Fokus auf die Geschlechterordnung legt.<sup>9</sup> Mit einer komplexen Argumentation, in der verschiedene Thesen und Begründungsfiguren, von einer midraschartigen Schriftinterpretation mit schöpfungstheologischer Beweisführung bis zum Rekurs auf die „Natur“ und soziale Konventionen, darüber hinaus auch appellative Sprechweisen ineinanderfließen, müht sich Paulus in folgender Intention ab: Frauen sollen beim Beten und Prophezeien in der Gemeinde als Ausdruck der Geschlechterdifferenz „ihr Haupt verhüllen“. <sup>10</sup> Offenbar bezieht er sich auf einen konkreten Anlassfall in Korinth, der uns in der vorliegenden Briefkommunikation heute nicht mehr

8 Die wörtliche Übersetzung spiegelt die Offenheit des griechischen Textes. Zur dahinter liegenden Vorstellung ist als zeitgeschichtlicher Hintergrund anzumerken, dass im römischen Korinth in der sogenannten Julischen Basilika am Ende des Forums eine überlebensgroße Statue Augustus bei einer Opferhandlung mit über den Kopf gezogener Toga zeigte.

9 Ausführlichere Untersuchung, als in diesem Rahmen möglich ist, in TASCHL-ERBER, Andrea: Genesis-Rezeption in 1 Kor 11,2–16: „die Frau“ als „Abglanz des Mannes“?, in: KRANNICH, Laura-Christin/REICHEL, Hanna/EVERS, Dirk (Hg.), Menschenbilder und Gottesbilder. Geschlecht in theologischer Reflexion, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019, 73–110.

10 Mit der „natürlichen“ Analogie des Haares, das Frauenköpfe verhüllt (vgl. 1 Kor 11,14–15), votiert Paulus für eine Kopfbedeckung bei Frauen. Siehe z. B. KÜCHLER, Max: Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum, Fribourg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1986 (= NTOA 1), 73–83.88–114; WOLFF: 1996 [Anm. 5], 244–256; ØKLAND, Jorunn: Women in Their Place. Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space, London/New York: Continuum 2004 (= JSNTS 269), 189–194; MERKLEIN/GIELEN: 2005 [Anm. 6], 33–44; ZELLER: 2011 [Anm. 2], 354–357; CIAMPA, Roy E./ROSNER Brian S.: The First Letter to the Corinthians, Grand Rapids: Eerdmans 2010 (= PiNTC), 539; SCHOTTROFF: 2013 [Anm. 6], 195–211. – An eine bestimmte Frisur (mit geordneter Haartracht wird „weibliche“ Erotik bzw. „männliche“ Begehrlichkeit „gebändigt“) denken dagegen z. B. SCHRAGE: 1999 [Anm. 2], 492–494.504–509.522–523; BÖHM, Martina: 1 Kor 11,2–16. Beobachtungen zur paulinischen Schriftrezeption und Schriftargumentation im 1. Korintherbrief, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 97 (2006) 207–234: 211–213.222–225; JANTSCH, Torsten: Die Frau soll Kontrolle über ihren Kopf ausüben (1 Kor 11,10). Zum historischen, kulturellen und religiösen Hintergrund von 1 Kor 11,2–16, in: DERS. (Hg.), Frauen, Männer, Engel. Perspektiven zu 1 Kor 11,2–16, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2015 (= BThSt 152), 97–144; im Sinne einer (männlich konnotierten) Kurzhaarfrisur, welche die Gendergrenzen überschreitet: GIELEN, Marlis: Beten und Prophezeien mit unverhülltem Kopf? Die Kontroverse zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde um die Wahrung der Geschlechtsrollensymbolik in 1 Kor 11,2–16, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 90 (1999) 220–249; EBNER, Martin: Wenn alle „ein einziger“ sein sollen ... Von schönen theologischen Konzepten und ihren praktischen Problemen: Gal 3,28 und 1 Kor 11,2–16, in: KLINGER, Elmar/BÖHM, Stephanie/SEIDL, Theodor (Hg.), Der Körper und die Religion. Das Problem der Konstruktion von Geschlechterrollen, Würzburg: Echter 2000, 159–183: 163ff.; LINDEMANN: 2000 [Anm. 6], 240–242.246.

zugänglich ist. Gab es Beschwerden über selbstbewusste Korintherinnen, die in den Augen des Paulus und wohl auch mancher Gemeindemitglieder traditionelle geschlechtsspezifische Grenzen überschritten?

Die Rede vom „Haupt“ verknüpft in einer körperpolitischen Sinnkonstruktion physische und metaphorische Ebene. Was die am „Haupt“ sichtbare Geschlechterrollensymbolik betrifft, sollen sich die Korintherinnen in Entsprechung zur von Paulus herausgestellten Schöpfungsposition „der Frau“ in herkömmliche genderspezifische Normen fügen, die freilich eine hierarchische Ordnung spiegeln (und wiederum hervorbringen): „Haupt<sup>11</sup> der Frau ist der Mann“ (V. 3).<sup>12</sup> Dabei schließt sich Paulus einer androzentrischen Rezeptionslinie der Genesis an, wenn er vom Schöpfungsprimat des Mannes ausgeht (V. 3.8–9.12) und der Frau nur abgeleitete Gottesbildlichkeit zuspricht (V. 7). Dennoch ergänzt er aus der eschatologischen Vision einer neuen Menschheit jenseits Hierarchien generierender Differenzen (vgl. die programmatische Taufformel in Gal 3,28: „da ist nicht männlich und weiblich“) eine alternative Lesart, die auf Gleichwertigkeit und Partnerschaftlichkeit zielt: „Indes ist weder die Frau ohne den Mann noch der Mann ohne die Frau im Herrn“ (V. 11; ähnlich z. B. auch im rabbinischen Midrasch Genesis Rabbah 8,9; 22,2 formuliert). Obwohl er in 1 Kor 11 für eine Beibehaltung der als schöpfungsgemäß begründeten *Unterschiedenheit* der Geschlechter eintritt und deren visuelle Markierung einfordert, zielt er nicht explizit auf eine *Hierarchie* der Geschlechter. Mit der Geschlechterdualität ist auch in Gen 1–2 noch keine Herrschaft des Mannes impliziert, erst mit dem „Sündenfall“ in Gen 3 wird die Geschlechterdifferenz zur Geschlechterhierarchie (siehe Gen 3,16: „er aber wird über dich herrschen“; beruft sich darauf der Hinweis auf „das Gesetz“ in 1 Kor 14,34?<sup>13</sup>). Entsprechend der universalen Geistausgießung in Joel 3,1f. (zitiert beim Pfingstereignis in Apg 2,17f.) steht Beten und Prophezeien im Gottesdienst Frauen ebenso zu wie Männern – die Differenz besteht nach 1 Kor 11 in einem genderspezifizierenden Dresscode. Dafür beruft sich Paulus hier neben der kosmischen Ordnung ebenfalls auf einen Ehre-/Schande-Diskurs, mit teils drastischer Rhetorik (in 1 Kor 11,6 begegnet derselbe disqualifizierende Terminus „schändlich“ wie in 1 Kor 14,35), „von oben“ noch bekräftigt mit einem Hinweis auf die im Gottesdienst offenbar anwesend gedachten Engel (V. 10),<sup>14</sup> sowie auf den allgemeinen Usus in den „Gemeinden Gottes“ (V. 16). Der gesamte Argumentationsgang würde angesichts des in 14,34f. gebotenen Schweigens von Frauen allerdings seinen Sinn verlieren.

11 Der griechische Terminus *kephalē* kann auch „Ursprung“ bedeuten. Doch auch die Sicht des Mannes als „Ursprung“ der Frau (vgl. Gen 2) ist überlagert von Konnotationen der Macht und Herrschaft: Die zeitliche Vorordnung bewirkt hierarchische Überordnung, wie die breite Resonanz in der Rezeption verdeutlicht.

12 Insofern bringt sie mit gegenläufigem Verhalten auch über *ihn* als ihr Haupt Schande (doppelbödig in V. 5).

13 Siehe Anm. 1.

14 Mit ähnlicher Begründung wird in der „Gemeinderegel“ von Qumran Reinheit gefordert: „denn Engel der Heiligkeit sind in ihrer Gemeinde“ (1QSa II,8f.; vgl. CD XV,17; 4QFlor [= 4Q174] fr. 1 I,4). Möglicherweise spielt auch die in der frühjüdischen Literatur breite Rezeption der Tradition der Göttersöhne in Gen 6,1–4 (z. B. im „Wächterbuch“ des Henochbuchs oder im Jubiläenbuch) hier herein.

Freilich ist dieses Programm einer „Gleichheit in Differenz“ nicht frei von Macht- und Herrschaftsansprüchen. Während aber Paulus ein Verständnis seiner Schriftargumentation in Richtung Unterordnung von Frauen auszuschließen versucht, wird diese in der *Paulusrezeption* unter Berufung auf die Autorität des Apostels gerade festgeschrieben, so z. B. in den sogenannten „Haustafeltexten“ der „deuteropaulinischen“ Briefe, die nach dem Tod des Apostels in seinem Namen paulinische Tradition fortschreiben. Kol 3,18 etwa fügt der geforderten Unterordnung (vgl. 1 Kor 14,34) die Begründung „wie es sich ziemte im Herrn“ hinzu, wohingegen in 1 Kor 11,11 und Gal 3,28 „im Herrn“ gerade eine Aufhebung der herkömmlichen Geschlechterordnung formuliert wird. In Eph 5,22 sollen sich „die Frauen den eigenen Männern wie dem Herrn“ unterordnen (in V. 24 mit dem Zusatz „in allem“), „denn der Mann ist Haupt der Frau“ (V. 23; in Aufnahme von 1 Kor 11,3) – wie Christus Haupt der Kirche ist und sich die Kirche Christus unterordnet (V. 23f.). 1 Tim 2,11 und Tit 2,5 setzen diese Linie später fort (dazu unten).

#### 1.4. ... und im Kontext der unumstrittenen Paulusbriefe

Ein generelles Redeverbot findet sich auch nirgends sonst in den als authentisch betrachteten Paulusbriefen. Das widerspräche zudem gänzlich der anderswo greifbaren Rolle von Frauen.<sup>15</sup> Schon allein die abschließende Grußliste des Briefes an die Gemeinde in Rom ist ein anschauliches Beispiel für die Vielfalt und große Bedeutung des Wirkens von Frauen in der frühchristlichen Mission und Gemeindeorganisation.

Hier wird an erster Stelle Phöbe genannt, die als Diakonin der Gemeinde von Kenchreä, einer Hafenstadt in der Nähe von Korinth, vorgestellt wird und wohl auch als Überbringerin des Briefes fungiert (Röm 16,1–2). Der maskuline Terminus *diakonos* ist als titulare Bezeichnung für eine gemeindliche Funktion mit eigenem Profil zu verstehen, das davor gesetzte feminine Präsens-Partizip („seiend“) mit linear-durativer Aktionsart deutet auf eine dauerhaft ausgeübte Funktion in der Gemeinde von Kenchreä. Worin die Aufgaben von *diakono*i genau bestehen (maskuline Pluralformen wie z. B. in Phil 1,1 lassen sich vor dieser Hintergrundfolie inklusiv lesen), beschreibt Paulus nicht ausdrücklich, konnte aber offenbar von den BriefadressatInnen ohne weitere Erklärungen eingeordnet werden. Nachdem in Röm 12 unter den Charismen die *diakonia* an zweiter Stelle zwischen Prophetie und Lehre aufgezählt wird (V. 7), dürfte der Begriff auf den beauftragten Dienst am Evangelium, die Verkündigung zielen. In diesem Sinne bezeichnet sich Paulus selbst als *diakonos* (vgl. z. B. 1 Kor 3,5; 2 Kor 3,6; 6,4; außerdem wird die Titulierung aufgenommen in Kol 1,23).

Eine verantwortliche Einbindung von Frauen in die gemeindliche Arbeit und leitende Funktionen bezeugen gerade auch die anderen in Röm 16 aufgelisteten Mitarbeiterinnen. Zum missionarischen Team des Paulus gehört etwa das auch aus Apg 18 bekannte Ehepaar Priska und Aquila. Priska, die hier *vor* ihrem Ehemann Aquila genannt wird, steht gemeinsam mit

15 Dazu etwa GIELEN, Marlis: Frauen in den Gemeinden des Paulus. Von den Anfängen bis zum Ende des 1. Jahrhunderts, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 6 (2002) 182–191: 182–186; ZAMFIR: 2013 [Anm. 6], 339–342.

diesem einer Hausgemeinde vor (Röm 16,3–5). Einer Frau räumt Paulus sogar eine herausragende Stelle „unter den ApostelInnen“ ein: In Röm 16,7 ist von der Apostelin Junia die Rede, die ebenso wie der mit ihr genannte Andronikus schon vor Paulus zum Glauben an Christus gekommen sei.<sup>16</sup> Darüber hinaus werden hier Maria (Röm 16,6), Tryphäna, Tryphosa und „die geliebte Persis“ (16,12) erwähnt, die sich im Dienst des Evangeliums und der Gemeinden „abgemüht“ bzw. viel Mühe auf sich genommen haben. Da Paulus auch sein eigenes Wirken wiederholt mit demselben, geradezu technisch verwendeten Verb (*kopiaō*) beschreibt, verweist das „Abmühen“ erneut auf eine aktive, keinesfalls stumme Rolle im Gemeindeaufbau.<sup>17</sup>

Kurzum: Paulus selbst spricht in seinen Briefen mit Hochschätzung von seinen Mitarbeiterinnen und bezeugt das vielfältige, aktive Wirken von Frauen in Verkündigung und Gemeindeleitung, dem die Aussagen in 14,34f. völlig zuwiderliefen. Diese Selbstwidersprüchlichkeit des Paulus scheint am einfachsten durch die Annahme einer Interpolation zu klären zu sein. Wenn es sich – wie viele BibelwissenschaftlerInnen annehmen – in 1 Kor 14,34–35 um eine nachträgliche Einfügung handelt, wäre jedoch zu fragen: Wie, wann und warum kam es dazu?

## 2. 1 Tim 2: „Zu lehren aber gestatte ich einer Frau nicht ...“

Ein Blick auf nachpaulinische Texte des Neuen Testaments zeigt manche Parallelen in der Darstellung von Frauenrollen. Die Aussagen in 1 Kor 14,34–35 weisen so in eine spätere Phase in den frühchristlichen Entwicklungen mit ihren ganz eigenen Herausforderungen und kontextuellen Gegebenheiten. Hier sind insbesondere die sogenannten „Pastoralbriefe“ (1/2 Tim, Tit) aufschlussreich. Die unter dieser Bezeichnung versammelten Briefe richten sich an die Paulusmitarbeiter Timotheus und Titus, die als Hirten („Pastoren“) ihrer jeweiligen Gemeinde und als Ideal der Gemeindeleitung gezeichnet werden. In der Forschung besteht weitgehender Konsens darüber, dass die beiden Briefe an Timotheus und der Brief an Titus (ebenso wie etwa Kol, Eph, 2 Thess und Hebr) nicht von Paulus selbst, sondern erst nach seinem Tod, in seinem Namen und in Fortführung seiner Theologie verfasst wurden. Für diese Annahme sprechen vor allem sprachlich-stilistische Auffälligkeiten, inhaltliche Widersprüche zu den übrigen Paulusbriefen, andere Schwerpunkte und theologische Begrifflichkeiten, sowie die Auseinandersetzung mit Themen und Gruppierungen, die auf spätere Zeiten verweisen. Unserer modernen, von der Aufklärung beeinflussten Wahrnehmung mag das als Fälschung erscheinen, als unrechtmäßiger Versuch, sich „mit fremden Federn zu schmücken“. Im antiken Entstehungskontext aber wurde häufig die Autorität herausragender Gestalten in Anspruch genommen, um in Fortführung

16 Gerade aufgrund des Aposteltitels wurde Junia freilich in der Auslegungsgeschichte in einen Mann (Junias) verwandelt. Vgl. dazu die Pionierarbeit von BROOTEN, Bernadette: „Junia ... Outstanding among the Apostles“ (Romans 16:7), in: SWIDLER, Leonard/SWIDLER, Arlene (Hg.): Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration, New York: Paulist 1977, 141–144.

17 Siehe SCHREIBER, Stefan: Arbeit mit der Gemeinde (Röm 16,6, 12): Zur versunkenen Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen, in: New Testament Studies 46 (2000), 204–226.

ihres Denkens in einen neuen, veränderten Kontext hinein zu sprechen. Das Anliegen ist also, den „fremden Federn“ des Meisters neuen Glanz zu verleihen.

Zahlreiche Entsprechungen sprachlich-stilistischer Art wie auch in Bezug auf die Inhalte zeigen, dass die beiden Briefe an Timotheus wie der Brief an Titus eine aktualisierende Rezeption paulinischer Theologie darstellen. Dabei ist ein erheblicher zeitlicher Abstand zu den als authentisch erachteten Paulusbriefen anzunehmen, denn die Pastoralbriefe sind wohl erst im frühen 2. Jh.,<sup>18</sup> möglicherweise gar erst im 2. Viertel des 2. Jh.<sup>19</sup> verfasst worden. Kein Wunder also, dass sich im Vergleich zu den „echten“ Paulusbriefen, die aus der Mitte des 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung stammen, eine Entwicklung abbildet – in der Theologie, dem Bild und Begriff von „Kirche“, der Ausbildung von Ämtern ebenso wie in der Bewertung der Rollen von Frauen in den Gemeinden. Frauen werden in nachstehendem Textbeispiel aus dem 1. Timotheusbrief deutlich in eine passive Rolle gedrängt:

*1 Tim 2,8 Ich will also, dass die Männer an jedem Ort beten,  
indem sie reine Hände erheben,  
ohne Zorn und schlechte Gedanken.  
9 Ebenso [auch], dass Frauen in anständiger Haltung mit Scham und Sittsamkeit sich  
putzen,  
nicht mit [kunstvoll] geflochtener Haartracht und Gold oder Perlen oder kostbarer Kleidung,  
10 vielmehr, was sich ziemt für Frauen, die sich zu Gottesfurcht bekennen,  
durch gute Werke.  
11 Eine Frau soll in Stillschweigen lernen in aller Unterordnung;  
12 zu lehren aber gestatte ich einer Frau nicht,  
auch nicht, zu herrschen über einen Mann,  
vielmehr [hat sie] in Stillschweigen zu sein.  
13 Denn Adam wurde zuerst gebildet,  
danach Eva.  
14 Und nicht Adam wurde verführt,  
sondern die Frau ließ sich verführen  
und geriet in Übertretung [des Gebots];  
15 sie wird aber durch Kindergebären gerettet werden,  
wenn sie bleiben in Glaube, Liebe und Heiligkeit mit Sittsamkeit.*

Die Passage ist Teil eines längeren zusammenhängenden Abschnitts (1 Tim 2,1–3,16), der die rechte Ordnung der Gemeinde zum Thema hat. In 2,1 wird dieser Abschnitt mit einer Aufforderung zum Gebet für alle Menschen eröffnet, wobei insbesondere die Machthabenden

18 MERZ: 2004 [Anm. 1], 188, und ZAMFIR: 2013 [Anm. 6], 2, denken an die Wende vom 1. zum 2. Jh.

19 So THEOBALD, Michael: Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2016 (= SBS 229).



hervorgehoben werden, „damit wir ein stilles und ruhiges Leben führen (können) in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit“ (2,2). Die Ausführungen in der zitierten Passage 2,8–15 richten sich auf die rechte Haltung von Männern und Frauen bei diesem Gebet. Im direkt vorausgehenden Vers 7 wird die apostolische Autorität des Paulus untermauert, der „als Lehrer der Völker im Glauben und in der Wahrheit“ eingesetzt sei. Es ist diese Autorität, die den folgenden Anordnungen zusätzliche Wucht verleiht.

Der Abschnitt beginnt mit einem knappen Hinweis auf die rechte Gebetshaltung der Männer (V. 8), um die es in weiterer Folge aber gar nicht mehr geht. Wie sich in 1 Kor 11<sup>20</sup> bei den geschlechtlich differenzierten Ausführungen zum Beten der Fokus stärker auf die Frauen richtet, sind diese ab 1 Tim 2,9 allein im Blick – zunächst, was ihr äußerliches Erscheinungsbild betrifft: Anstand und Zurückhaltung in Bezug auf Kleidung, Haartracht, -schmuck und Accessoires werden eingemahnt. Nicht sich aufzuputzen mit kunstvollen (Hochsteck-)Frisuren und teuren Kleidern (archäologisches Vergleichsmaterial gewährt kulturgeschichtlich interessante Einblicke in kaiserzeitliche Moden),<sup>21</sup> sondern „gute Werke“ seien der rechte Schmuck für gottesfürchtige Frauen (V. 10). Diese Verordnungen dienen wohl nicht nur dazu, die sexuelle Anziehungskraft von Frauen zu mindern (insbesondere das Haar wirkt erotisierend und soll daher auch – siehe 1 Kor 11 – bedeckt werden), sondern ebenso dazu, soziale Unterschiede innerhalb der Gemeinde (zumindest an der Oberfläche) einzuebnen.<sup>22</sup>

Während in V. 9f. von Frauen im Plural die Rede ist, wird ab V. 11 der Singular verwendet, wodurch der Eindruck erweckt wird, dass es hier nicht länger nur um die Gebetspraxis geht, sondern in den Versen 11–15 Grundsätzliches zu Stellung und Rolle einer Frau festgeschrieben wird. Die Formulierungen sind äußerst restriktiv: Eine Frau hat sich still zu verhalten, soll sich unterordnen und (immerhin) lernen (V. 11f.), anstatt selbst zu lehren und so in eine autoritative Machtposition, auch über Männer, zu gelangen (V. 12). In weiterer Folge (V. 15) wird ihr Wirkungsbereich auf den engen Rahmen der Familie beschränkt. Innerhalb der Gemeinde nimmt sie damit lediglich eine passive Rolle ein; aktiv wird sie nur als Gebärende (und Erzieherin) von Kindern.

Insbesondere die Verse 11f. zeigen deutliche Parallelen zu 1 Kor 14,34f.: Die beiden Verse werden durch die doppelte Mahnung an Frauen, „in Stillschweigen“ (*en hēsychia*) sich belehren zu lassen bzw. sich zu verhalten, gerahmt. Die geforderte „Unterordnung“ (*hypotagē*) wird mit dem entsprechenden Verb auch in 1 Kor 14,34 eingemahnt (vgl. ferner Kol 3,18; Eph 5,22.24). Mit demselben Verb (*epitrepō*), mit dem Frauen in 1 Kor 14,34 das Reden untersagt wird (hier aber im unbestimmten Passiv), gewährt ihnen die auktoriale Stimme in 1 Tim 2,12 nicht, zu lehren. Erfolgt allerdings die Legitimation in 1 Kor 14,34 mit Verweis auf die Autorität der

20 Zur Rezeption von 1 Kor 11 in 1 Tim 2,13 vgl. etwa MERZ: 2004 [Anm. 1], 339–343.

21 Siehe z. B. zur Frisurenmode THOMPSON, Cynthia L.: Hairstyles, Head-coverings, and St. Paul. Portraits from Roman Corinth, in: *Biblical Archaeologist* 51 (1988) 99–115.

22 Dass der Verfasser von 1 Tim mit der Zurschaustellung von Reichtum auch Autorität und Einflussnahme wohlhabender Frauen unterbinden möchte, erörtert ZAMFIR: 2013 [Anm. 6], 362–384; vgl. MERZ: 2004 [Anm. 1], 277–279.

Tora, ist es in 1 Tim 2,12 die Autorität des Apostels, die Frauen das Lehren – gleichsam in eins gesehen mit Herrschaft über den Mann (was in Bezug auf Gen 3,16 eine Rollenumkehr bedeuten würde) – verbietet: „zu lehren aber gestatte *ich* einer Frau nicht“. Es ist der Autoritätsanspruch der Lehre, welcher Frauen eine übergeordnete Position zuweisen würde – die wiederum der gängigen Auslegung der Schöpfungstexte widerspricht.<sup>23</sup>

In den folgenden Versen 13f. werden nämlich die Bestimmungen mit Bezug auf die Schöpfungserzählung in Gen 2 und die Sündenfallgeschichte in Gen 3 argumentativ untermauert.<sup>24</sup> Dabei wird wie in 1 Kor 11 nicht direkt aus dem Buch Genesis zitiert, sondern frei darauf Bezug genommen, wodurch es noch leichter wird, die Schrifttexte in den Dienst der eigenen Aussageabsicht zu stellen. Analog zu 1 Kor 11,8f. rekurriert „Paulus“ in 1 Tim 2,13 auf die gegenüber jener des *Adam* (hier nicht als Gattungswesen gedacht, sondern in der Gegenüberstellung mit Eva bereits als Eigenname)<sup>25</sup> zeitlich nachgeordnete Erschaffung der Frau. Aus dem erzählten Nacheinander in Gen 2 wird Nachrangigkeit. Das Geschick Evas bestimmt den Status aller Frauen. Dass mit der Zweiterschaffung der Frau und der Unterschiedenheit der Geschlechter automatisch eine Vorrangstellung und Herrschaft des Mannes einhergehe, entspricht nicht der Erzähllogik in Gen 2, wo der Akzent gerade auf der Ebenbürtigkeit und Gleichwertigkeit der Geschlechter liegt. Erst in der folgenden Sündenfallerzählung (Gen 3) wird die Geschlechterdifferenz – aufgrund der Verkehrung der guten Schöpfungsordnung – zu hierarchischer Über- und Unterordnung (vgl. Gen 3,16). Auf Gen 3 nimmt 1 Tim 2,14 Bezug. Dass hier jedoch in explizitem Gegensatz zu *Adam* allein „die Frau“ als Verführte und Übertreterin des göttlichen Gebots angeklagt wird, spießt sich mit dem ersttestamentlichen Prätext, in dem ebenso jener zur Rechenschaft gezogen wird (Gen 3,17–19), aber auch mit der paulinischen Adam-Christus-Typologie (siehe Röm 5,12–21).

Im abschließenden V. 15 wird der Frau eine Heilsmöglichkeit in Aussicht gestellt: Rettung wird ihr zuteil, wenn sie sich als Mutter bewährt und Kinder zur Welt bringt – sofern diese in „Glaube, Liebe und Heiligkeit“ leben. Das verträgt sich nicht nur schlecht mit dem Empfinden vieler heutiger Leserinnen (und Leser), es finden sich auch keine vergleichbaren Aussagen in den authentischen Paulusbriefen – im Gegenteil: Dieser Vers, der das Heil für Frauen nicht vom Glauben bzw. von der Kreuzestat Jesu abhängig macht, sondern vom Kinderkriegen, klingt höchst unapaulinisch.

23 Vgl. auch MERZ: 2004 [Anm. 1], 291–295; ZAMFIR: 2013 [Anm. 6], 226–231.

24 Zur Reinterpretation von Gen 2–3 in 1 Tim 2,13–15 vgl. etwa ZAMFIR: 2013 [Anm. 6], 232–257.

25 Der in Gen 2,7 aus der *adamah* („Erde“) geformte *adam* („Erdling“) stellt zunächst ein geschlechtlich nicht differenziertes Gattungswesen dar. Erst mit der Erschaffung der Frau nimmt sich der *adam* im Gegenüber zu ihr als Mann wahr (vgl. Gen 2,23). Deutlich tritt die Verschiebung vom „Menschenwesen“ als Gattungsbegriff zu Adam als männlichem Individuum in der antiken griechischen Übersetzung der Hebräischen Bibel, der Septuaginta, zu Tage: Ab dem Dialog mit Gott in Gen 2,16 fungiert der transkribierte hebräische Begriff *Adam* als Eigenname.

## 2.1. Wie kann diese Zurückdrängung von Frauen erklärt werden?

Ein Blick auf die ursprüngliche Kommunikationssituation des 1. Timotheusbriefes, seinen geschichtlichen Kontext, kann hier vielleicht weiterhelfen. Im Hintergrund des Textes wird eine Auseinandersetzung mit einer gegnerischen Gruppe greifbar, die aus Sicht des Verfassers falsche Lehren verbreitet. Schon im 1. Kapitel werden KontrahentInnen gezeichnet, die sich „Fabeleien“ und „leerem Geschwätz“ zuwenden sowie „GesetzeslehrerInnen“ sein wollen, ohne zu verstehen, „was sie sagen und worüber sie festes Zeugnis ablegen“ (vgl. 1,3–7). In 4,7 bezeichnet der Verfasser diese für ihn heterodoxen Meinungen in der Auseinandersetzung um das paulinische Erbe gar als „altweiberhafte“ (*graōdēs*) Mythen. Zu dieser mit Geschlechterstereotypen operierenden Polemik passt auch, dass zur Beschreibung von in den Augen des Verfassers typisch weiblichem Verhalten etwa in 5,13 gerade Geschwätzigkeit und unnötiges Gerede genannt werden. Auch streicht 2 Tim 3,6f. die hohe Anziehungskraft falscher Lehren auf (lernwillige) Frauen hervor. Ob diese Stellen nun als Hinweis auf eine wichtige (oder gar führende?) Rolle von Frauen im Kreis der durch den Verfasser bekämpften Gruppe gewertet werden können<sup>26</sup> oder nicht<sup>27</sup> – sie machen jedenfalls das von typischen Vorurteilen geprägte Frauenbild des 1 Tim deutlich.

Interessant ist der Hinweis in 1 Tim 4,3, dass die gegnerische Gruppe nicht nur den Verzicht auf bestimmte Speisen, sondern auch auf die Heirat fordert. Ob überzeichnet oder nicht, der Aspekt der verlangten Ehelosigkeit könnte Licht auf das Ende unseres Abschnitts werfen: Das starke Plädoyer für Mutterschaft und Kinderreichtum in 2,15 scheint sich gerade gegen dieses asketische Ideal zu wenden.<sup>28</sup>

Das demgegenüber propagierte Ideal der in Haus und Familie engagierten Frau entspricht konservativen Rollenvorstellungen im Rahmen der griechisch-römischen Gesellschaft,<sup>29</sup> in welche die Pastoralbriefe eingebettet sind. Aus der verstärkten Öffnung gegenüber diesem gesellschaftlich-politischen Kontext im römischen Imperium und dem Bemühen, hier die positive Anschlussfähigkeit der christlichen Botschaft hervorzukehren, folgt die Übernahme des in diesem Rahmen bestimmenden Strukturprinzips des „Hauses“ auch in der christlichen Gemeinde: Die Kirche ist „Haus (*oikos*) Gottes“ (vgl. 3,15) und als solches analog zum Modell des antiken Hauses geordnet. Das patriarchal strukturierte *oikos*-Modell sieht eine klare Vorrangstellung des Mannes als Hausvorstand und die Unterordnung von Frauen, Kindern

26 So vermuten etwa MERZ: 2004 [Anm. 1], 285; OBERLINER: 1994 [Anm. 6], 94; ROLOFF, Jürgen: Der erste Brief an Timotheus, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1988 (= EKK 15), 147.

27 So ZAMFIR: 2013 [Anm. 6], 179–195.

28 Vgl. z. B. MERZ: 2004 [Anm. 1], 373f.

29 Vgl. etwa Plutarch, *Moralia* 139F–140A; *Conjugalia praecepta* 33,142E; sowie das Lob der Turia 1,27–41 (eine augusteische Grabinschrift); außerdem Flavius Josephus, *Contra Apionem* 2,201; Philo, *Apologia pro Iudaeis* 7,3. Weitere Belege bei ZELLER: 2011 [Anm. 2], 445. Wenn auch die gesellschaftliche Realität vielschichtiger war als ihre Abbildung in der Literatur, so sehen die in den Texten zeitgenössischer Autoren transportierten Idealvorstellungen doch deutlich die Unterordnung „der Frau“ und ihre Beschränkung auf Haus und Familie vor. Die antiken Belege für öffentliches Wirken oder Reden von Frauen sind demgegenüber spärlich. Dazu ZAMFIR: 2013 [Anm. 6], 195–216.

und SklavInnen vor (vgl. v.a. die sogenannten „Haustafeln“ in Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9). Dementsprechend gehört es zum Anforderungsprofil der idealen Gemeindeleiter (näherhin der „Episkopen“<sup>30</sup> und Diakone), auch ein guter Vorsteher des eigenen Hauses zu sein (vgl. den entsprechenden Ämter Spiegel in 1 Tim 3,5–12). Die Aufnahme dieses Modells in den christlichen Gemeinden wird dadurch begünstigt, dass frühchristliches Gemeindeleben sich zunächst vorrangig im privaten Rahmen abspielt – in den Häusern der wohlhabenderen Gemeindemitglieder. Auch die sich ausbildende Gemeindeverfassung orientiert sich also in nach-paulinischer Zeit an diesem *oikos*-Modell, prägt dieses jedoch zugleich insofern um, als die Hausherrn selbst – ebenso wie Frauen, Kinder und SklavInnen – Christus untergeordnet sind (vgl. etwa Kol 4,1; Eph 6,9). Dennoch ist damit ab der zweiten und dritten christlichen Generation ein Wandel eingeleitet: Lag die Leitung der paulinischen Gemeinden zu Anfang noch in der Hand einer Gruppe beiderlei Geschlechts, wie beispielsweise die Grußliste in Röm 16 suggeriert, werden Leitungsfunktionen in den Pastoralbriefen – zumindest auf der Textoberfläche – nur noch den Männern überlassen. Insbesondere das öffentliche Lehramt wird an den Dienst des Episkopats gebunden – mit klarer Tendenz, Frauen davon auszuschließen, vor allem auch gegenüber „emanzipatorischen“ Entwicklungen auf Seiten einer entsprechend stilisierten gegnerischen Partei.

Immerhin ist festzuhalten: Die Texte sind nicht rein *deskriptiv* angelegt, sie stellen also nicht einfach den Ist-Zustand dar, sondern *appellativ* – gerade die zitierte Passage 1 Tim 2,8–15 ist ein deutlicher Appell zur Änderung einer offenbar anders aussehenden gemeindlichen Realität. Das heißt aber, dass in der Gemeindepraxis, in die dieser Text und die Pastoralbriefe insgesamt hineinsprechen, durchaus Frauen in Gottesdienst und Gemeindeleitung, in Verkündigung und Lehre engagiert sind. So war ja schon mit Blick auf den 1. Brief an die KorintherInnen festzustellen: Selbstverständlich reden, beten und prophezeien Frauen in den Gemeinden; selbstverständlich beteiligen sie sich tatkräftig in der Verkündigung des Evangeliums.

## 2.2. Ehefrauen von Diakonen oder weibliche Diakone in 1 Tim 3?<sup>31</sup>

Auch zur Abfassungszeit der Pastoralbriefe ist wohl eine Gemeindesituation vorauszusetzen, in der offenbar das Diakonat von Frauen wie auch Männern üblich ist. Die Korrespondenz von Plinius dem Jüngeren mit Kaiser Trajan (um 112) liefert ein Zeugnis für die Situation in Kleinasien am Beginn des 2. Jahrhunderts: Plinius wollte „aus zwei Sklavinnen, die *ministrae* genannt wurden“ die Wahrheit über das Christentum erfahren (*Epistulae* 10,96,8). Die amtlich-offizielle Titulatur deutet auf einen festen Sprachgebrauch.

30 Wörtlich spiegelt sich im griechischen Terminus (in dem das spätere *Bischofsamt* transparent wird, ohne damit bereits deckungsgleich zu sein) die leitende Funktion eines „Aufsehers“ mit gesamtgemeindlicher Verantwortung.

31 Dazu TASCHL-ERBER, Andrea: *Mogli di diaconi o diaconi donna?*, in: *L'Osservatore Romano/Donne Chiesa Mondo* 72 (Oktober 2018) 32–38; abgedruckt auch in: Calduch-Benages, Nuria (Hg.), *San Paolo e le donne* (Grani di Senape), Mailand: Vita e Pensiero 2019, 79–85; auf Deutsch erschienen in: *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache (30.11.2018) 6.

Im „Ämterpiegel“ von 1 Tim 3 richtet sich nach den teilweise parallel formulierten moralisch-ethischen Anforderungen für einen *episkopos* sowie für *diakonoι* der Fokus auf eine dritte Gruppe: „Frauen [sollen] ebenso ehrbar [sein], nicht verleumderisch, nüchtern (wie der *episkopos* in V. 2), zuverlässig in allem.“ (V. 11) Der knappe Hinweis ist sprachlich ganz parallel zum Anforderungskatalog an die *diakonoι* in V. 8 gestaltet. Da auch die anderen Eigenschaften einander inhaltlich entsprechen, entsteht der Eindruck, dass eine weitere Gruppe von Amtsinhabenden eingeführt wird.

Der folgende Vers 12 hält in einer neu einsetzenden Satzkonstruktion die Monogamie männlicher Diakone fest. Wie der *episkopos* sollen sich diese gemäß dem Konzept der *ekklēsia* als Haus (*oikos*) jeweils als leitungskompetenter Hausvorstand erweisen. Denn – wie bei jenem ein Einschub (V. 5) erläutert – wer nicht fähig ist, in seinem eigenen Haus für Ordnung zu sorgen, wird auch nicht für qualifiziert gehalten, die *ekklēsia* als „Haus Gottes“ (V. 15) zu managen. Da nun in 3,12 der Blick auf das Haus bzw. die Familie von *diakonoι* gelenkt wird, könnte es sich in V. 11 – einer gängigen Lesart folgend – auch um deren (Ehe-)Frauen handeln. Doch sagt der Text nicht explizit, dass es *ihre* Frauen sind. Außerdem erhebt sich die Frage, warum diese in einem Ämterpiegel – anders als beim *episkopos*, wo ein entsprechender Hinweis fehlt – direkt adressiert sein sollten. Dass an die Familien der *diakonoι* höhere Ansprüche als an jene eines *episkopos* gestellt werden, dürfte ja nicht abzuleiten sein.

So liegt es näher, an *weibliche diakonoι* zu denken.<sup>32</sup> Nachdem keine feminine Sprachform für Diakoninnen im biblischen Griechischen belegt ist, sondern diese mit der maskulinen Form bezeichnet werden (siehe Phöbe in Röm 16), ist zur geschlechtlichen Bestimmung dieser Gruppe die Umschreibung mit *gynaikes* „Frauen“ nötig, um sie als weibliche Diakone zu kennzeichnen. In einem Abschnitt über *diakonoι* scheint für antike Leser und Leserinnen wiederum klar zu sein, dass es sich um Frauen handelt, die *diakonoι* sind, sodass dieser erläuternde Zusatz fehlen kann. In diesem Sinn ergänzt beispielsweise Johannes Chrysostomos (4. Jahrhundert) in Homilie 11 zu 1 Tim 3 zu den „Frauen“ in V. 11 ausdrücklich, dass Diakoninnen gemeint sind (wobei er die maskuline Pluralform benutzt). Dazu kommentiert er: „Manche behaupten, dass dies einfach über Frauen gesagt ist, aber es ist nicht [so]: Denn warum würde er zwischen dem Gesagten etwas über Frauen einwerfen wollen? Vielmehr redet er über die [Frauen], welche die Würde der *diakonia* innehaben (im Griechischen feminines Partizip).“ Zur Anforderung der Monogamie in V. 12 hält Johannes Chrysostomos fest: „Diesbezüglich ist angemessen, dass es auch über Frauen [als] Diakone/weibliche Diakone (*gynaikōn diakonōn*) gesagt ist.“ Hier werden die Diakoninnen umschrieben, indem zum Begriff „Frauen“ die maskuline Form *diakonoι* gesetzt wird. Aber auch etwa Theodor von Mopsuestia oder Theodoret von Kyros gehen in ihren Kommentaren von Diakoninnen aus, wie auch immer deren „Dienst“ inhaltlich interpretiert wird.

32 So auch LOHFINK, Gerhard: Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: DAUTZENBERG, Gerhard/MERKLEIN, Helmut/MÜLLER, Karlheinz (Hg.): Die Frau im Urchristentum, Freiburg i. Br.: Herder 1992 (= QD 95), 320–338: 332–334; GIELEN: 2002 [Anm. 12], 188f. (Anm. 8); OBERLINNER: 1994 [Anm. 6], 139–143; ZAMFIR: 2013 [Anm. 6], 350.



Dass aber die Diakoninnen in 1 Tim 3,11 nur beiläufig erwähnt werden, im Schatten ihrer männlichen Kollegen, in einem kurzen Hinweis als Reflex vorhandener Praxis, entspricht der restriktiven Linie in 1 Tim 2, die auf eine Beschränkung der Lehrautorität von Frauen zielt (ausdrücklich in V. 12).<sup>33</sup> Damit treten aber neben die präskriptiven Aussagen, die traditionelle Rollenbilder festschreiben wollen – ähnliche normative Äußerungen finden sich etwa bei zeitgenössischen römischen Autoren –, dennoch Notizen über die faktische Präsenz und Autorität von Frauen: Die gemeindliche Realität ist komplexer und inklusiver, als es die Textoberfläche auf den ersten Blick suggeriert. Die Unterscheidung in den Texten zwischen dem, was *ist* und was sein *soll*, legt den Blick frei auf die Differenz von Realität und Konstruktion, wobei Letztere in der Rezeption selbst wiederum weitgehende Realität geschaffen hat.

Das Corpus der Pastoralbriefe hinterlässt jedenfalls Verschiebungen im Bild des erinnerten Paulus (neben dem Blick auf Frauenrollen etwa auch in seiner „Israel-Vergessenheit“<sup>34</sup>). Als „Schlussstein“<sup>35</sup> einer bereits im Werden begriffenen Sammlung der Paulusbriefe könnte es der davor vorliegenden Briefsammlung auch insofern seinen Stempel aufdrücken, als bei seiner literarischen Integration Themen aus dieser Zeit in die „echten“ Briefe einfließen – in Bezug auf 1 Kor 14,34f. erscheint dies denkbar.

### 3. Unabschließbare Offenheit von Rezeptionsprozessen

Es zeigen sich unterschiedliche Tendenzen in der *Bewertung* gemeindlicher Rollen und Funktionen von Frauen in den authentischen Paulusbriefen und in der nachpaulinischen Literatur (wenngleich zwischen den Zeilen weiterhin die faktische Beteiligung von Frauen zum Ausdruck kommt). Diesbezüglich werden Differenzen greifbar, deren Ursache in dem jeweiligen zeitgeschichtlichen und gesellschaftlich-politischen Rahmen zu suchen ist, in den die Texte eingebettet sind. Gerade dies gehört zu den wesentlichen Charakteristika biblischer Schriften: Sie sind *Gotteswort in Menschenwort*. Damit sind sie notwendig von dem Kontext, aus dem heraus und in den hinein sie sprechen, geprägt. Schon für die Genese biblischer Texte wie auch den Prozess ihrer Überlieferung und Deutung gilt: Gesellschaftliche Entwicklungen gehen nicht spurlos daran vorbei. Wie am Beispiel der Pastoralbriefe deutlich wurde, nehmen spätere Generationen für sich in Anspruch, in der Tradition (des Paulus) wurzelnd und vom Geist geleitet, Aussagen für ein neues „Heute“ zu treffen.

In den Widersprüchen zwischen Proto- und Deuteropaulinen, was die Rolle und Partizipation der Frauen in den Gemeinden betrifft, liegt daher Hoffnungspotenzial. Sie zeigen, dass die Bibel eben nicht statisch ist, kein konservierbares Fossil, kein totes Museumsobjekt, sondern dynamisch und wandelbar – und nur so kann sie lebendiges Gotteswort bezeugen. Zugleich stehen die Widersprüche als Mahnung an alle, die sich allzu sicher im Besitz der Wahrheit meinen. Schließlich eröffnen gerade die Widersprüche Freiheitsräume, um auch heute und in

33 Dazu ausführlich ZAMFIR: 2013 [Anm. 6], 160–288.

34 Siehe den gleichnamigen Titel der Monographie von Michael Theobald zu den Pastoralbriefen.

35 THEOBALD: 2016 [Anm. 19], 11.

Zukunft die gemeindliche Ordnung je neu vor dem Hintergrund der sozial gängigen Rollenvorstellungen zu hinterfragen.

Sprach die althergebrachte Paulusrezeption zeit- und kulturbedingten Normen zeitlos-überzeitliche Geltung zu, stellen geänderte gesellschaftliche Bedingungen diese auf den Prüfstein. Alternative Lesarten setzen der Macht dieser Rezeption eine Gegenmacht entgegen.

## Literatur

- ALLISON, Robert W.:** Let Women be Silent in the Churches (1 Cor 14:33b–36): What did Paul Really Say, and What did it Mean?, in: *Journal for the Study of the New Testament* 32 (1988) 27–60, 44–52.
- BÖHM, Martina:** 1 Kor 11,2–16. Beobachtungen zur paulinischen Schriftrezeption und Schriftargumentation im 1. Korintherbrief, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 97 (2006) 207–234.
- BROOTEN, Bernadette:** „Junia ... Outstanding among the Apostles“ (Romans 16:7), in: SWIDLER, Leonard/SWIDLER, Arlene (Hg.): *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York: Paulist 1977, 141–144.
- CIAMPA, Roy E./ROSNER, Brian S.:** *The First Letter to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans 2010 (= PiNTC).
- DAUTZENBERG, Gerhard:** *Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief*, Stuttgart: Kohlhammer 1975 (= BWANT 104).
- EBNER, Martin:** Wenn alle „ein einziger“ sein sollen ... Von schönen theologischen Konzepten und ihren praktischen Problemen: Gal 3,28 und 1 Kor 11,2–16, in: KLINGER, Elmar/BÖHM, Stephanie/SEIDL, Theodor (Hg.), *Der Körper und die Religion. Das Problem der Konstruktion von Geschlechterrollen*, Würzburg: Echter 2000, 159–183.
- FEE, Gordon D.:** *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans 2014 (= NICNT).
- FLANAGAN, Neal M./SNYDER, Hunter:** Did Paul Put Down Women in 1 Cor 14:34–36?, in: *Biblical Theology Bulletin* 11 (1981) 10–12.
- GIELEN, Marlis:** Frauen in den Gemeinden des Paulus. Von den Anfängen bis zum Ende des 1. Jahrhunderts, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 6 (2002) 182–191.
- GIELEN, Marlis:** Beten und Prophezeien mit unverhülltem Kopf? Die Kontroverse zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde um die Wahrung der Geschlechtsrollensymbolik in 1 Kor 11,2–16, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 90 (1999) 220–249.
- JANTSCH, Torsten:** Die Frau soll Kontrolle über ihren Kopf ausüben (1 Kor 11,10). Zum historischen, kulturellen und religiösen Hintergrund von 1 Kor 11,2–16, in: DERS. (Hg.), *Frauen, Männer, Engel. Perspektiven zu 1 Kor 11,2–16*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2015 (= BThSt 152), 97–144.
- JANTSCH, Torsten:** Schweigend und verschleiert: Ein frühchristliches Ideal?, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 78/4 (2015) 26–31.
- KREMER, Jacob:** *Der erste Brief an die Korinther*, Regensburg: Pustet 1997 (= RNT).
- KÜCHLER, Max:** *Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum*, Fribourg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1986 (= NTOA 1).

- LINDEMANN, Andreas:** Der Erste Korintherbrief, Tübingen: Mohr Siebeck 2000 (= HNT 9/1).
- LOHFINK, Gerhard:** Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: DAUTZENBERG, Gerhard/MERKLEIN, Helmut/MÜLLER, Karlheinz (Hg.): Die Frau im Urchristentum, Freiburg i. Br.: Herder <sup>5</sup>1992 (= QD 95), 320–338: 332–334.
- MERKLEIN, Helmut/GIELEN, Marlis:** Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2–16,24, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005 (= ÖTK 7/3).
- MERZ, Anette:** Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004.
- OBERLINNER, Lorenz:** Die Pastoralbriefe. Erste Folge: Kommentar zum Ersten Timotheusbrief, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1994 (= HThKNT 11/2).
- ØKLAND, Jorunn:** Women in Their Place. Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space, London/New York: Continuum 2004 (= JSNTS 269), 189–194.
- ROLOFF, Jürgen:** Der erste Brief an Timotheus, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1988 (= EKK 15).
- SCHOTTROFF, Luise:** Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, Stuttgart: Kohlhammer 2013 (= ThKNT 7).
- SCHRAGE, Wolfgang:** Der erste Brief an die Korinther. 3. Teilband: 1 Kor 11,17–14,40, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999 (= EKK 7/3).
- SCHREIBER, Stefan:** Arbeit mit der Gemeinde (Röm 16.6, 12): Zur versunkenen Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen, in: New Testament Studies 46 (2000) 204–226.
- TASCHL-ERBER, Andrea:** Genesis-Rezeption in 1 Kor 11,2–16: „die Frau“ als „Abglanz des Mannes“?, in: KRANNICH, Laura-Christin/REICHEL, Hanna/EVERS, Dirk (Hg.), Menschenbilder und Gottesbilder. Geschlecht in theologischer Reflexion, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019, 73–110.
- TASCHL-ERBER, Andrea:** Mogli di diaconi o diaconi donna?, in: L'Osservatore Romano/Donne Chiesa Mondo 72 (Oktober 2018) 32–38; repr. in: CALDUCH-BENAGES, Nuria (Hg.), San Paolo e le donne (Grani di Senape), Mailand: Vita e Pensiero 2019, 79–85; span. Ausgabe: ¿Mujeres des diáconos o diáconos mujer?, in: CALDUCH-BENAGES, Nuria (Hg.): San Pablo y las mujeres (Las palabras y los días), Madrid: PPC EDITORIAL 2020, 29–31.
- THEOBALD, Michael:** Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2016 (= SBS 229).
- THOMPSON, Cynthia L.:** Hairstyles, Head-coverings, and St. Paul. Portraits from Roman Corinth, in: Biblical Archaeologist 51 (1988) 99–115.
- WOLFF, Christian:** Der erste Brief an die Korinther, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt <sup>3</sup>2011 (= ThHK 7).
- ZAMFIR, Korinna:** Men and Women in the Household of God. A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013 (= NTOA/StUNT 103).
- ZELLER, Dieter:** Der erste Brief an die Korinther, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011 (= KEK 5).