

Arbeit mit der Gemeinde (Röm 16,6.12): zur versunkenen Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen

Stefan Schreiber

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Schreiber, Stefan. 2000. "Arbeit mit der Gemeinde (Röm 16,6.12): zur versunkenen Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen." *New Testament Studies* 46 (2): 204–26.
<https://doi.org/10.1017/S0028688500000138>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright



Arbeit mit der Gemeinde (Röm 16,6, 12).

Zur versunkenen Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen*

STEFAN SCHREIBER

Derchinger Str. 41a, D-86165 Augsburg, Germany

Seit Adolf von Harnack wird die Bedeutung der von Paulus verwendeten Begrifflichkeit des ‘Sich-Mühens’ in weitgehend unspezifischer Weise als Missionsarbeit und Wirken innerhalb der Gemeinde verstanden, doch läßt sich dies für die vier in Röm 16,6, 12 genannten Frauen präzisieren. Im Blick auf weitere Verwendungen des Verbs κοπιάω an textpragmatisch verwandten Stellen der Paulusbriefe (1 Kor 16,15–18; 1 Thess 5,12–13a) läßt sich als Denotation der Terminologie in Röm 16,6, 12 eine in der römischen Gemeinde praktizierte charismatische Leitungsfunktion von Frauen wahrscheinlich machen. Zugleich mit dieser Beobachtung wird ausschnitthaft der Prozeß der Entwicklung genuin paulinischer Gemeindesprache zur Bezeichnung typischer Sozialstrukturen innerhalb der Gemeinden erkennbar.

‘Grüßt Maria, die sich viel mühte um euch. ... Grüßt Tryphäna und Tryphosa, die sich Mühenden im Herrn. Grüßt Persis, die Geliebte, die sich viel mühte im Herrn’ (Röm 16,6, 12).

Harmlose Grüße an fleißige Frauen? Es sind vier Frauen, die Paulus hier grüßen läßt, und gemeinsam ist ihnen die Charakterisierung als Frauen, die sich *mühten*, wofür im Griechischen jeweils das Verb κοπιάω steht. Welche Tätigkeiten erfüllten diese vier Frauen, so daß sie sich damit kennzeichnen lassen? Sorgten sie für Ernährung und Kleidung, für Küche und Kinder, in Unterordnung gegenüber ihren Männern, oder trägt die Begrifflichkeit eine spezifischere Bedeutung im Hinblick auf die römische Gemeinde? Eine übertragene Bedeutung ist uns fremd, aber wir dürfen nicht ungefragt unsere Voraussetzungen an einen ‘alten’ Text anlegen, dessen Kultur und Sprachsystem zu uns in geschichtlicher Distanz stehen. Wir müssen unser Vorverständnis als von der Erfahrung geprägt wissen, daß Frauen in der katholischen kirchlichen Öffentlichkeit weit weniger als Führungspersonen in Erscheinung treten als Männer und innerhalb der kirch-

* Geringfügig bearbeitete Fassung meines Habilitationsvortrags vom 21. Juli 1999 an der
204 Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg.

lichen Weiheamts-Repräsentanz gänzlich fehlen. Die Einheitsübersetzung jedenfalls gibt sich alle Mühe, um jeden Gedanken an eine technische Verwendung der Terminologie von vornherein auszuschließen, indem sie das gleiche Verb je verschieden übersetzt: ‘viel Mühe und Arbeit haben’, ‘arbeiten’, ‘sich viel gemüht haben’. Die Antwort auf die Frage nach dem Inhalt des ‘Sich-Mühens’ liegt in der spezifischen Semantik des Verbs κοπιάω bzw. auch des Substantivs κόπος, die in der Forschung mehrfach Beachtung fand, freilich, wie ich meine, nicht immer in wünschenswerter Präzision.

1. Zum Stand der Forschung

Der Sinn der Wortgruppe in der griechischsprachigen Umwelt des NT ist klar. Im Griechischen der Kaiserzeit und schon vorher bezeichnet das geläufige Wort κόπος – nach Ausweis der Lexika – schwere Mühsal und harte Arbeitsanstrengung, durchaus im Sinne schwerer körperlicher Arbeit wie grober Erdarbeiten, aber auch als geistige und seelische Anstrengung.¹ Eine kaiserzeitliche Grabinschrift aus dem Südwesten Kleinasiens lobt den Gärtner Daphnos dafür, daß er viel gearbeitet hat, und mit einer Inschrift in Rom würdigt eine Frau ihren Gatten, ‘der viel gearbeitet hat für mich’. Die Verbformen meinen körperliche Arbeit, die Lebensunterhalt und Wohlstand sicherte.² Der Gebrauch der LXX erweist sich weitgehend bedeutungsäquivalent; speziell spricht Jes 49,4 LXX in übertragener Bedeutung vom Gottesknecht, der sich um sein Volk müht, und Jes 65,23 LXX deutet auf die Heilszeit voraus, in der entgegen der menschlichen Erfahrung von Mühsal und Leiden des pessimistisch verstandenen Lebens keine vergebliche Mühe mehr zu erwarten ist.³

Die sich abzeichnende hellenistische Verwendung gibt den *Sinn* des Lexems κόπος zu erkennen. Davon unterscheide ich die *Denotation* als die konkrete Bedeutung des Lexems in der Kommunikationssituation zwischen Paulus und den Briefadressaten.⁴ Die Situation ist entscheidend für das Textverstehen, denn sie

¹ Zur Bedeutung der Wortgruppe in der griechisch-römischen Umwelt des NT und in der LXX vgl. F. Hauck, *TWNT* 3 (1938) 827–8; A. von Harnack, ‘Κόπος im frühchristlichen Sprachgebrauch’, *ZNW* 27 (1928) 1–10, hier 1; W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (ed. K. und B. Aland; Berlin/New York: W. de Gruyter, ⁶1988) 901.

² Die Inschriften finden sich bei A. Deissmann, *Licht vom Osten: Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt* (Tübingen: Mohr, ⁴1923) 265–6: μετὰ τὸ πολλὰ κοπιῶσαι und τεις (= ὄστις) μοι πολλὰ ἐκοπίασεν.

³ Vgl. auch Jes 33,24 LXX.

⁴ Zu dieser sprachwissenschaftlichen Differenzierung vgl. meine Habilitationsschrift *König und Gesalbter. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenerwartung im Frühjudentum. Mit einer lexikographischen und forschungsgeschichtlichen Einführung zum König-Titel im Johannesevangelium*, 49–53; J. Lyons, *Semantik I* (München: Beck, 1980) 190–224.

verursacht die vom Autor intendierte Wirkung seines Textes. Gerade für die Grüße an die arbeitenden Frauen fehlt uns jedoch das situative Feld als Textbedingung. Daher wird die Denotation von κόπος erst aus den semantischen Relationen deutlich, in denen die Begrifflichkeit innerhalb der paulinischen Briefe begegnet.

Kein Geringerer als Adolf von Harnack hat sich bereits 1928 mit der paulinischen Verwendung der Begriffe κόπος/κοπιάν beschäftigt.⁵ Da der neutestamentliche Verwendungsschwerpunkt unübersehbar bei Paulus liegt, schlußfolgert von Harnack, daß Paulus die Begrifflichkeit in den christlichen Sprachgebrauch einführte, um als technischer Ausdruck für Missions- und Gemeindearbeit zu fungieren – die Bestimmung als Missions- und Gemeindearbeit blieb für die Forschung prägend.⁶ Dabei kann Paulus zum einen auf seine eigene schwere Handarbeit innerhalb seiner missionarischen Tätigkeit Bezug nehmen, was – nach von Harnack – das paulinische Selbstverständnis in der Weise prägt, daß Paulus einen Arbeitsertrag seiner Mission erwirtschaftet, den er am Gerichtstag aufzuweisen hat.⁷ Zum anderen verwendet Paulus die Begrifflichkeit auch für die Missions- und Gemeindearbeit anderer, wobei die Basis dafür nach 1 Thess 1.3 in der Liebe besteht. *Nach* Paulus erlosch der technische Gebrauch für das urchristliche Wirken sehr bald.⁸ Von Harnack geht noch einen Schritt weiter, wenn er die ‘Sich-Mühenden’ in 1 Thess 5.12 bereits als ‘Amtsträger’, als ‘bestellte Gruppe’ und ‘Beamte’ versteht, wenn auch noch nicht in einem formal-rechtlichen Sinn, sondern aus dem Charisma entstanden, die in spezieller Wertschätzung aus der Gemeinde hervorgehoben sind; es habe sich dabei überwiegend um Presbyter gehandelt.⁹ Diese Einsicht macht von Harnack freilich in keiner Weise für die sich mühenden Frauen aus Röm 16 fruchtbar; zudem ist die These verbeamteter Leitung in 1 Thess 5.12 generell anzufragen.

Ganz im Sinne von Harnack faßt auch Wolf-Henning Ollrog in seiner Heidelberger Dissertation von 1979 über die Mitarbeiter des Paulus die Bedeutung von κοπιάω als Terminus *technicus* für Missionsarbeit, die von Paulus als

5 Von Harnack, ‘Κόπος’, 1–10.

6 Von Harnack, ‘Κόπος’, 5; vgl. Hauck, TWNT 3.828; ferner H. Fendrich, EWNT 2 (1992) 760–1.

7 Mir scheint der Gerichtsaspekt deplaziert; anstelle dieser forensischen Perspektive meine ich, den Ertrag intentionell ekklesiologisch, also im Blick auf Entstehung und Leben christlicher Gemeinden als Selbstwert aus dem Evangelium, angemessen zu situieren.

8 So von Harnack, ‘Κόπος’, 6–7; als Grund vermutet er, daß das geistliche Wirken nicht mehr als ‘Sklavenarbeit’ empfunden wurde, besonders ‘als die Geistlichkeit zu einem übergeordneten Stande wurde’ (7). Der Sprachgebrauch der Wortgruppe κοπιάω in der ersten Hälfte des 2. Jh. belegt das Erlöschen einer technischen Bedeutung: *Barn.* 10.4 (Arbeitsanstrengung zur Nahrungsbeschaffung), 19.10 (Mühe christlicher Ermahnung); *Ign. Pol.* 6.1 und 2 *Clem.* 7.1 (allgemein christliches Leben; in semantischer Nähe zu ‘kämpfen’); *Herm.* 11.2; 59.2 und 81.8 (schwere Arbeitsanstrengung als Bild); 27.4 und 101.2–3 (Erwerbsarbeit).

9 Von Harnack, ‘Κόπος’, 7–10; vgl. auch Hauck, TWNT 3.828. Die Past verwenden die Begrifflichkeit für Amtsträger: 1 Tim 5.17.

Schwerarbeit, die die ganze Existenz beansprucht, betrachtet wird; eine weitere inhaltliche Spezifikation finde sich nicht.¹⁰

Ich bringe lediglich schlaglichtartig noch weitere signifikante Forschungspositionen. Adolf Deissmann scheint in seinem klassischen Werk *Licht vom Osten* von 1923 das Lob der Maria in Röm 16,6 ganz im Rahmen körperlicher Arbeitsanstrengung zu verstehen, die die auch zum Erwerb des Lebensunterhaltes dienende Arbeit als Wert an sich darstellt.¹¹ Ernst von Dobschütz füllt den Begriff κοπιάω im Sinne einer die Mission begleitenden Handarbeit und konkretisiert mit dem Hinweis auf Armen- und Krankenpflege.¹² In seinem Paulus-Buch von 1996 begnügt sich Joachim Gnilka mit der lapidaren Auskunft, daß die in Röm 16 Gegrüßten und als 'Sich Mühende' Bezeichneten als 'Missionshelfer' des Paulus in Frage kommen, betrachtet diese also ganz aus der Perspektive der Zuordnung zu Paulus;¹³ das Verb κοπιάω betone den Aspekt der *Mühe* der Arbeit (144–5), eine weitere Bedeutungsebene über diesen Wortsinn hinaus erkennt Gnilka offenbar nicht, fügt aber später noch an, daß andere Mitarbeiter 'gleichrangig und selbständig neben' Paulus wirkten (145).

Alfons Weiser zitiert Ollrog, wenn er das Verb 'sich mühen' mit der Missionsarbeit als 'schwere, die ganze Existenz beanspruchende Arbeit' in Beziehung setzt;¹⁴ die spezielle Bedeutung in Röm 16,6, 12 sei im einzelnen undeutlich, man könne aber 'an einen verschiedene Dienstarten umfassenden missionarischen Einsatz' denken, ähnlich wie bei Paulus selbst;¹⁵ Weiser merkt an, daß nicht gleich Gemeindevorsteher anzunehmen

¹⁰ W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission* (WMANT 50; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1979) 71, 75. Vgl. B. Byrne, *Romans* (Sacra Pagina 6; Collegeville: Liturgical, 1996) 451 ('apostolic activity'; weites Aufgabenfeld). M. Theobald, *Römerbrief II* (SKK 6,2; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1993) 228, 233, ordnet das 'Mühen' der urchristlichen Missionsterminologie zu, die hier auf Arbeit in der Gemeinde bezogen sei.

¹¹ Deissmann, *Licht*, 266. P. Richardson, 'From Apostles to Virgins: Romans 16 and the Role of Women in the Early Church', *TJT* 2 (1986) 232–61, bes. 239 mit Anm. 22, faßt κοπιάω nicht als technischen Begriff und sieht eine bedeutende, aber unspezifische Funktion bezeichnet. Ganz allgemein bleiben auch O. Michel, *Der Brief an die Römer* (KEK 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963) 379, 381; D. J. Moo, *The Epistle to the Romans* (NIC; Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1996) 921, 925; W. Schmithals, *Der Römerbrief: Ein Kommentar* (Gütersloh: Mohn, 1988) 557–8 (Maria sei nicht besonders einflußreich gewesen); J. A. Fitzmyer, *Romans* (AB 33; New York: Doubleday, 1993) 737, 741.

¹² E. von Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe* (KEK 10; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1909; Nachdruck 1974) 216.

¹³ J. Gnilka, *Paulus von Tarsus: Apostel und Zeuge* (Freiburg: Herder, 1996) 143 u.ö.

¹⁴ A. Weiser, 'Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission', *Die Frau im Urchristentum* (QD 95; ed. G. Dautzenberg u.a.; Freiburg: Herder, 1983) 158–81, hier 178.

¹⁵ Ebd., 178–9, Zitat 179.

seien.¹⁶ Ähnlich unspezifisch klassifiziert Gerhard Dautzenberg das ‘Sich-Abmühen’ als Missionsarbeit.¹⁷ Schon nach Ernst Käsemann meint das Verb κοπιάω ‘technisch die mit der Missionsarbeit verbundene Mühe’, der Sprachgebrauch sei aber nicht sicher auf Paulus selbst rückführbar.¹⁸ Auch Ulrich Wilckens geht nicht über die allgemeine technische Bedeutung für Missionsarbeit hinaus, Persis bezeichnet er als ‘Missionsgehilfin’.¹⁹ Mit Akzent auf Gemeindefunktionen deutet Walter Radl, wenn er in bezug auf Röm 16 von Frauen spricht, die Gemeinden gründen oder verantwortlich in ihnen arbeiten;²⁰ das Verb κοπιάω bezeichne bei Paulus allgemein ‘die Missionsarbeit und das Wirken in der christlichen Gemeinde’ (228), in Röm 16 begegnet ‘eine ganze Reihe von Frauen in amtlichen Funktionen’, diese ‘arbeiten gleichrangig neben und mit Männern’ (232).

Resümierend stellt man fest, daß heute die Bedeutung des Verbs κοπιάω allgemein und unspezifisch als missionarische Arbeit und Wirken innerhalb der Gemeinde verstanden wird. Ich meine, unter Berücksichtigung der Wortverwendung an sachlich und formal verwandten Stellen der Paulusbriefe eine präzisere Denotation der Begrifflichkeit erheben zu können, die zu der *These* führt: die Terminologie des κοπιᾶ in Röm 16, 12 bedeutet eine in der

¹⁶ Ebd., 179 Anm. 63. Auch T. R. Schreiner, *Romans* (Baker Exegetical Commentary on the NT 6; Grand Rapids: Baker, 1998) 793–4, deutet als aktiven Dienst in der Mission, nicht aber als Leitungsaufgabe. Betont wendet sich N. Baumert, *Frau und Mann bei Paulus: Überwindung eines Mißverständnisses* (Würzburg: Echter, 1992) 183, gegen eine durch ‘mühen’ bezeichnete Leitungsfunktion.

¹⁷ G. Dautzenberg, ‘Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden’, *Die Frau im Urchristentum* (QD 95; ed. G. Dautzenberg u.a.; Freiburg: Herder, 1983) 182–224, hier 185. T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK 13; Zürich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1986) 242, faßt unter ‘sich mühen’ jeglichen Einsatz um die Gemeinde; ein solcher ist als harte Arbeit zu begreifen. B. Witherington, *Women in the Earliest Churches* (SNTSMS 59; Cambridge: Cambridge University, 1988) 114, gibt in bezug auf Maria (Röm 16,6) nur an, daß ihr Tun nicht auf karitative Arbeit zu beschränken ist.

¹⁸ In bezug auf Priska (Röm 16,3) spricht Käsemann vom ‘Anteil der Christin an der frühesten Gemeindegliederung’. E. Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a; Tübingen: Mohr, 1980) 397.

¹⁹ U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKK 6; 3 vols; Zürich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978–82) 3,135, 136–7.

²⁰ W. Radl, ‘Nur Männer als Priester? Zu einem Argument im Apostolischen Schreiben “Mulieris Dignitatem”, *Sendung und Dienst im bischöflichen Amt* (FS J. Stimpfle; St Ottilien: EOS, 1991) 219–39, hier 227. E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge* (Gütersloh: Mohn, 1993) 217, wendet sich gegen die Klassifizierung als ‘Gehilfinnen’; dies., ‘Missionaries, Apostles, Coworkers: Romans 16 and the Reconstruction of Women’s Early Christian History’, *Word and World* 6 (1986) 420–33, hier 430, spricht von missionarischen Mitarbeitern und ‘leaders of the community’, wobei in dem vorausgesetzten je unterschiedlichen Aktionsbereich eine gewisse Unausgeglichenheit liegt. J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1998) 588, stellt eine Verbindung zu Diensten und Leitungsfunktionen her.

Urchristenheit praktizierte charismatische Gemeindeleitung durch Frauen. Diese These muß ich nun begründen. Ich frage dazu die Bedeutung des Verbs κοπιάω in seinen semantischen Relationen an, zunächst im immanenten Kontext der Grußliste Röm 16,1–16, bevor ich die Untersuchung auf den Makrokontext der paulinischen Briefe ausweite; eine Ergebnisformulierung beinhaltet zugleich einen Ausblick auf die damit verbundene Problematik.

2. ‘Sich-Mühen’ im Kontext der Grußliste Röm 16,1–16

2.1 Die einzelnen Grußaufträge in Röm 16,6, 12, die das Verb κοπιάω enthalten, bilden kurze syntaktische Einheiten, die auf den ersten Blick kaum weitere Informationen über die Bedeutung des Verbs vermitteln. Die Rufnamen Maria, Tryphäna, Tryphosa und Persis²¹ referieren eindeutig auf Personen weiblichen Geschlechts. Die exponierende Prädizierung der Persis als ἡ ἀγαπητή, ‘Geliebte’, wendet ein in der Grußliste häufig eingesetztes Prädikat an (vgl. 16,5, 8, 9), um in der gemeinsamen Tätigkeit aus dem Evangelium eine besondere, persönliche Beziehung zu Paulus anzudeuten.²² Zweimal wird das ‘Sich-Mühen’ durch das Adverb πολλά/viel gesteigert (VV. 6, 12b), was großes persönliches Engagement voraussetzt. Das Partizip Präsens κοπιώσας (V. 12a) bezeichnet gegenwärtiges Tun, die finite Aoristform ἐκοπίασεν (VV. 6, 12b) lenkt den Blick auf vergangene Aktivität der jeweiligen Frauen zurück, wovon Paulus Kenntnis hat – im Fall der Persis sicher, im Fall von Maria möglicherweise aus eigener Erfahrung. Das verwendete Tempus des Aorist schließt aber keineswegs eine in der Gegenwart andauernde Fortsetzung der Tätigkeit aus, denn der Vergangenheitsaspekt betrifft in erster Linie die Erfahrung oder Kenntnis des Paulus. Als Objekt der Mühe bestimmt V. 6 mit εἰς ὑμᾶς die Adressaten, also die angeredete römische Gemeinde;²³

²¹ Der Name ‘Persis’ ist typisch für eine Sklavin (vgl. Michel, *Römer* 381; Theobald, *Römerbrief*, 243), auch Tryphäna und Tryphosa deuten auf Sklavenmilieu (Moo, *Romans*, 925), was aber nicht ausschließlich zu fassen ist (Gegenbeispiele!); es kann sich auch um Freigelassene handeln; darin spiegelt sich die Möglichkeit für Sklaven und Freigelassene, innerhalb der christlichen Gemeinde führende Funktionen zu erlangen. Eine prosopographische Analyse der Namen in Röm 16,1–16 bietet P. Lampe, *Die stadtromischen Christen in den ersten zwei Jahrhunderten* (WUNT 2/18; Tübingen: Mohr, 1989) 135–53.

²² In Röm 16,8 spricht Paulus vom ‘Geliebten *im Herrn*’. Zum Prädikat ἀγαπητός vgl. auch Ollrog, *Paulus*, 77.

²³ Röm 16,1–23 ist am sinnvollsten als ursprünglicher Bestandteil des Röm zu betrachten und als solcher an die römische Gemeinde gerichtet. Dazu U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996) 143–7; Wilckens, *Römer*, 1,24–7; 3,133–4; Theobald, *Römerbrief*, 218–20; W.-H. Ollrog, ‘Die Abfassungsverhältnisse von Röm 16’, *Kirche* (FS G. Bornkamm; Tübingen: Mohr, 1980) 221–44; M. Müller, *Vom Schluß zum Ganzen: Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses* (FRLANT 172; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997) 210–11, 214–16; J. A. D. Weima, *Neglected Endings: The Significance of the Pauline Letter Closings* (JSNTSup 101; Sheffield: JSOT, 1994) 215–17. Anders

die Mühe steht in funktionalem Bezug zur Gemeinde. In V. 12ab erfolgt eine Qualifizierung der Mühe durch die Präpositionalphrase ἐν κυρίῳ/im Herrn, so daß die gemeindliche Tätigkeit der Frauen in ursächlichem Zusammenhang mit der Verkündigung Jesu als des erhöhten Herrn erfolgt.

In diesen Beobachtungen deutet sich bereits an, daß die verbale Formulierung ‘sich mühen’ geprägte Sprache darstellt, die eine Tätigkeit im Raum der Gemeinde und mit Bezug auf den erhöhten Herrn konnotiert; die Verwendung in Röm 16 beschränkt sich exklusiv auf Frauen, ohne daß inhaltliche Tätigkeitsmerkmale präzisierend genannt werden. Die angeschriebene Gemeinde kennt offensichtlich die Bedeutung der paulinischen Terminologie, und sie kennt die genannten Frauen, so daß keine Erläuterung nötig ist.

2.2 In der Grußliste Röm 16,1–16 finden sich weitere Aussagen über herausragende gemeindliche Tätigkeiten von Frauen. Diese Einsicht ist wichtig; sie zeigt ein situatives Textfeld, einen sozialen Kontext, in den die Bedeutung des ‘Sich-Mühens’ passen muß. Die in 16,1–2 ausgesprochene Empfehlung der Phoebe bezeichnet diese als ‘Schwester’ des Paulus und redet sie darin als Christin an, die durch ihre innere Verbindung mit Christus in Beziehung zu Paulus und der römischen Gemeinde steht. Zudem wird sie als διάκονος der Gemeinde in Kenchreä, einem der beiden Häfen von Korinth, klassifiziert, wobei sich die berechtigte Frage stellt, ob damit bereits ein Gemeindeamt denotiert ist,²⁴ etwa im Sinne von Phil 1,1, wo Paulus aus dem Kreis der Gemeinde speziell Episkopen und Diakone hervorhebt. Die als Femininum zu fassende Form διάκονος wäre dann als Titel für ein funktionell fest umschriebenes Amt verwendet. Für eine feste Funktion spricht jedenfalls die Näherbestimmung durch den objektiven Genitiv ‘der Gemeinde in Kenchreä’, die einen exklusiven lokalen Bezug zu einer bestimmten Ortsgemeinde herstellt, innerhalb deren die genannte Funktion ausgeübt wird. Bringt man dies mit dem Wortsinn des ‘Dienstes’, der allgemein einen Einsatz für andere meint, in Verbindung, könnte Phoebe die Unterstützung Bedürftiger und die Aufnahme von Fremden organisiert haben.²⁵ Walter Radl denkt weiter an Phoebe als

z.B. Käsemann, *Römer*, 393–400; Schmithals, *Römerbrief*, 544–53 (16,1–20 als selbständiger Empfehlungsbrief nach Ephesus).

²⁴ Der Begriff ‘Amt’ läßt sich durch folgende Merkmale charakterisieren: (1) einen festgeschriebenen Kompetenzbereich, (2) eine auf (eine gewisse) Dauer übertragene Tätigkeit, (3) eine Sonderstellung innerhalb der Gruppe (Gemeinde), die Autorität impliziert und Anerkennung verlangt, (4) eine offizielle Übertragung der Funktionen und (5) die Einbettung in das Gesamt der Gemeinde als Sicherung der Kontinuität und Kontrolle der Amtsausübung. Dazu U. Brockhaus, *Charisma und Amt: Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen* (Wuppertal: Brockhaus, 1975) 24–5 Anm. 106.

²⁵ Vgl. Wilckens, *Römer*, 3,131; Radl, ‘Nur Männer’, 229–30; Ollrog, *Paulus*, 31 Anm. 136. Schmithals, *Römerbrief*, 555 schränkt zu sehr ein auf eine ‘Kirchendienerin’, zuständig für die Ausrichtung des Abendmahls.

Kontaktperson der Hafengemeinde, vielleicht sogar als deren Leiterin, wobei die Amtsbezeichnung freilich inhaltlich undeutlich bleibe.²⁶ Ganz offenbar bedeutet διάκονος hier eine einigermaßen fest umrissene Gemeindefunktion, die ich aber noch nicht als Amt bezeichnen möchte, da über eine offizielle Einsetzung der Phoebe in diese Funktion nichts bekannt ist; Röm 12,7 kann vielmehr die διάκονία unter die Charismen zählen, womit die theologisch als Gabe des Geistes qualifizierte Begabung die Basis für die Ausübung der Tätigkeit darstellt. Phoebe übte also eine charismatisch begründete, mit ihrer Person verbundene gemeindliche Tätigkeit der Organisation und Repräsentation aus und zeigt sich damit als christliche Frau in verantwortlicher, führender Stellung in der Gemeinde.

Direkt im Anschluß grüßt Paulus Priska und Aquila (16,3–5a).²⁷ Priska ist ein weiblicher Name, und so dürfte es sich bei den beiden um ein Paar, wohl um Eheleute handeln. Paulus kann sie als seine συνεργοί/Mitarbeiter in Christus Jesus bezeichnen, was sie im Blick auf die sonstige paulinische Verwendung des Lexems deutlich als prinzipiell gleichgestellte Mitarbeiter in der missionarischen Tätigkeit des Apostels, in der Verkündigung des Evangeliums, erweist; man könnte von *apostolischen* Mitarbeitern sprechen.²⁸ Auffällig ist die unübliche Voranstellung der Frau Priska vor dem Mann Aquila, was den Schluß nahelegt, in

²⁶ Radl, 'Nur Männer', 229–30. Wilckens, *Römer*, 3,131 spricht von einer 'festen Amtsbezeichnung'; vgl. ähnlich Witherington, *Women*, 113 ('a definite church office'); nach Weiser, 'Rolle', 175–7 übte Phoebe einen 'ständigen, anerkannten Fürsorge-, Verkündigungs- und Leitungsdienst in der Gemeinde' (176) aus, was eine Vorstufe zum Amt darstelle. Zur Leitungsfunktion auch Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 218–19, 232–3; dies., 'Missionaries', 425–6; Müller, *Schluf*, 215; Theobald, *Römerbrief*, 225–6; Byrne, *Romans*, 447–8; Dunn, *Theology*, 587. Baumert, *Frau*, 186–7 will dagegen den Titel 'Diakon' geschlechtsspezifisch differenzieren. Auch E. Lohse, *Paulus: Eine Biographie* (München: Beck, 1996) 136 spricht nur vom 'christlichen Liebesdienst' der Phoebe; zurückhaltend auch Moo, *Romans*, 914.

Vielelleicht darf die Bezeichnung προστάτης in V. 2 im technischen Sinne des römischen Patronatssystems als *patrona* einer größeren Hausgemeinschaft verstanden werden, was eine Leitungs- und Schutzfunktion denotiert; dazu C. F. Whelan, 'Amica Pauli: The Role of Phoebe in the Early Church', *JSNT* 49 (1993) 67–85; Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 232–3; dies., 'Missionaries', 426–7; ferner Müller, *Schluf*, 215; Byrne, *Romans*, 448; Fitzmyer, *Romans*, 731; R. Jewett, 'Paul, Phoebe, and the Spanish Mission', *The Social World of Formative Christianity and Judaism* (FS H. C. Kee; Philadelphia: Fortress, 1988) 142–61, hier 149–50. Zu Phoebe als Gesandter des Paulus zur Vorbereitung der Spanien-Mission vgl. Jewett, 'Paul', 142–61. Eher aber verfolgte Phoebe eigene Anliegen.

²⁷ Näheres zu diesem Missionarspaar bei Ollrog, *Paulus*, 24–7; Wilckens, *Römer*, 3,134; Theobald, *Römerbrief*, 226–7; Schüssler Fiorenza, 'Missionaries', 428–30; jüngst (hypothesenfreudig) G. K. Barr, 'Romans 16 and the Tent Makers', *IBS* 20 (1998) 98–113, bes. 101–5, 108–9.

²⁸ Dazu Ollrog, *Paulus*, 63–72: Mitarbeiter ist, 'wer mit Paulus zusammen als Beauftragter Gottes am gemeinsamen "Werk" der Missionsverkündigung arbeitet' (67, Original kursiv). In 2 Kor 6,1 bezeichnet sich Paulus selbst als Mitarbeiter Gottes. Zu den 'Mitarbeitern' auch Weiser, 'Rolle', 177; J. Hainz, *Ekklesia: Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung* (BU 9; Regensburg: Pustet, 1972) 34–7, 48–51, 295–310. Anders spricht Baumert, *Frau*, 184–5 gegen eine Gleichheit der 'Mitarbeiter'.

Priska die bekanntere, in ihrer Tätigkeit bedeutendere Mitarbeiterin zu sehen.²⁹ Eine die konkrete Tätigkeit des Missionarspaars spiegelnde Notiz bietet der korrierte Gruß der christlichen Gruppe im Haus von Priska und Aquila in V. 5a. Der gemeinsame Besitz eines Hauses deutet wiederum auf ein Ehepaar, das angesichts dieser räumlichen Voraussetzung wohl als Leiter der entsprechenden Hausgemeinde fungierte.³⁰ Eine sozial gewachsene Rolle bedingt die Funktion in der christlichen Gemeinde. Die beiden waren als Paar in der Urchristenheit bekannt (vgl. noch 1 Kor 16.19; 2 Tim 4.19; Apg 18.2, 18, 26), ragten also gewiß durch die engagierte Erfüllung ihrer Aufgabe hervor. Auch sonst konnte Paulus Frauen als apostolische Mitarbeiterinnen betrachten, wie das Beispiel von Euodia und Syntyche aus Phil 4.2–3 zeigt, die Paulus mit anderen Mitarbeitern für das Evangelium gleichstellt.³¹

In 16.7 grüßt Paulus Andronikus und Junia. Junia ist eine Frau. Sowohl Einheitsübersetzung als auch Lutherrevision vermitteln den falschen Eindruck, daß es sich um zwei Männer handelt, deren zweiter Junias heißt. Die Absicht ist klar: die beiden werden als Apostel bezeichnet, und Apostel können natürlich nur Männer sein. Die Ursache der Mißdeutung liegt in der fehlenden Akzentsetzung der ältesten griechischen Majuskeln, die theoretisch sowohl maskuline als auch feminine Betonung der vorliegenden Akkusativ-Form erlaubt. Entscheidend jedoch ist, daß in der Antike lediglich der weibliche Name Junia bezeugt ist und die kirchliche Tradition von den Vätern bis zu den Kommentaren des Mittelalters von Junia als einer Frau ausgeht; der lateinische Name 'Junia' ist zeitgenössisch geläufig. Das ist in der gegenwärtigen Forschung längst aufgewiesen und nahezu Allgemeingut.³² Vermutlich handelt es sich um ein Ehepaar, das Paulus persönlich

²⁹ So schon A. von Harnack, 'Über die beiden Recensionen der Geschichte der Prisca und des Aquila in Act.Apost. 18.1–27', SPAW (10. Januar 1900) 2–13.

³⁰ Vgl. auch 1 Kor 16.19; 2 Tim 4.19: Besaßen in Ephesus ein Haus, in dem sich eine Hausgemeinde versammelte. Das Ehepaar mußte nach Apg 18.2–3 wegen des Claudius-Edikts Rom verlassen und arbeitete zusammen mit Paulus in Korinth als Missionare; es ging dann mit Paulus nach Ephesus und missionierte dort (Apg 18.18–19, 26).

³¹ Witherington, *Women*, 112 votiert für die Beteiligung der beiden Frauen an der missionarischen Evangeliumsverkündigung; vgl. auch Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 217–18.

³² Vgl. Wilckens, *Römer*, 3.135–6 mit Anm. 647; Radl, 'Nur Männer', 230; B. Brooten, "Junia ... hervorragend unter den Aposteln" (Röm 16.7)', *Frauenbefreiung: Biblische und theologische Argumente* (ed. E. Moltmann-Wendel; München/Mainz: Kaiser, 1982) 148–51 (ebd. 149: zuerst spricht Aegidius von Rom [1245–1316] von zwei Männern; Durchsetzung mit Martin Luther); Witherington, *Women*, 115; Richardson, 'Apostles', 238–9; E. Schüssler Fiorenza, 'Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung', *Concilium* 7 (1976) 3–9; Baumert, *Frau*, 187; Moo, *Romans*, 922–3; Schmithals, *Römerbrief*, 557; Theobald, *Römerbrief*, 228–30; Byrne, *Romans*, 453; Dunn, *Theology*, 587 mit Anm. 114; Schreiner, *Romans*, 795–6. Minuskelhandschriften ab dem 9. Jh. lesen dann bereits die maskuline Form (bemerkenswerte Ausnahme: Minuskel 33); vgl. P. Lampe, 'Junia/Junias: Sklavenherkunft im Kreise der vorpaulinischen Apostel (Röm 16.7)', ZNW 76 (1985) 132–4, hier 132. Der alte Papyrus 46 liest den Frauennamen 'Julia', ohne

gut kennt und in besonderer Beziehung zu sich selbst beschreibt: Sie sind ‘Stammverwandte’, also wie er selbst Judenchristen hellenistischer Prägung, und ‘Mitgefangene’, die ebenfalls um ihres Christus-Glaubens willen Verfolgungen zu erleiden hatten. Andronikus und Junia werden als ἀπόστολοι klassifiziert, die Frau Junia ist Apostel!

Den speziellen Titel ‘Apostel’ legt sich Paulus selbst in allen erhaltenen Briefen bei. Der Apostelbegriff wird nun freilich in den paulinischen Briefen nicht völlig einheitlich gebraucht.³³ Auf Boten in Gemeindeangelegenheiten bezieht sich der Terminus in 2 Kor 8.23 und Phil 2.25, doch genügt dieser allgemeine Gebrauch hier nicht. Nach 1 Kor 9.1 und 15.7–10 setzt die Berufung zum Apostel die Erscheinung des auferstandenen Herrn voraus, doch kann daraus nicht mit Sicherheit gefolgert werden, daß dies generell für jeden Apostel gilt. Sollte es für Andronikus und Junia zutreffen, wären sie schon vor Paulus Apostel gewesen, vielleicht sogar zu den vor ihm berufenen Aposteln (Gal 1.17: πρὸς ἔμον) in Jerusalem zu zählen; beweisen läßt sich dies nicht. Inhaltlich zentral ist für den Träger des Terminus ‘Apostel’ in jedem Fall der missionarische Dienst am Evangelium, der aus einer von Gott her verstandenen Berufung folgt (vgl. 1 Kor 4.9) und sich in Gemeindegründung und -aufbau erweist. Durch den auf sie angewandten Apostelbegriff zählen Andronikus und Junia zu den führenden Missionaren, die als Apostel besondere Autorität besitzen, und sind auch durch die Tatsache ihrer Ehegemeinschaft³⁴ durchaus mit den anderen Aposteln vergleichbar (vgl. 1 Kor 9.5).

eine Frau im Kontext von Röm 16.7 als problematisch zu empfinden. Die bedeutendsten Zeugen bieten die feminine Akzentsetzung: B² (6./7. Jh.), D² (9. Jh.), 33 (9. Jh.). Die Transkription der koptischen Überlieferung deutet ebenfalls eher auf eine Frau. Dazu U.-K. Plisch, ‘Die Apostolin Junia: Dasexegetische Problem in Röm 16.7 im Licht von Nestle–Aland²⁷ und der sahidischen Überlieferung’, *NTS* 42 (1996) 477–8; J. Thorley, ‘Junia, a Woman Apostle’, *NT* 38 (1996) 18–29; R. S. Cervin, ‘A Note Regarding the Name “Junia(s)” in Romans 16.7’, *NTS* 40 (1994) 464–70.

³³ Vgl. zum Folgenden auch Radl, ‘Nur Männer’, 225–6, 231–2. Zum Gegenstand des urchristlichen Apostelbegriffs auch Wilckens, *Römer*, 3.135; R. Schnackenburg, ‘Apostles Before and During Paul’s Time’, *Apostolic History and the Gospel* (FS F. F. Bruce; Exeter: Paternoster, 1970) 287–303. Moo, *Romans*, 923–4 will einschränken: der Titel ‘Apostel’ bedeute hier nur ‘travelling missionary’ (924). Aber gerade die Verkündigung des Evangeliums ist die fundamental wichtige Aufgabe des Apostels! Auch Schreiner, *Romans*, 796–7 spielt die Bedeutung unsachgemäß herunter auf Wandermisionare und Frauenmission als bevorzugtes Aufgabenfeld, so daß er behaupten kann, Frauen besaßen keine Autorität über Männer (797). Schmithals, *Römerbrief*, 557 deutet im Sinne des ursprünglichen Apostelbegriffs (Berufung durch den Auferstandenen, Gemeindegründung); vgl. Brooten, ‘Junia’, 151; Theobald, *Römerbrief*, 230–1; Byrne, *Romans*, 453; Dunn, *Theology*, 587 mit Anm. 115; Schüssler Fiorenza, ‘Missionaries’, 430–1.

³⁴ Die am besten als Eheleute erklärten Paare Andronikus und Junia sowie Priska und Aquila sprechen deutlich gegen die Annahme von H. Moxnes, ‘Social Integration and the Problem of Gender in St. Paul’s Letters’, *ST* 43 (1989) 99–113, hier 106, 111, der die Führungsrollen von Frauen von 1 Kor 14.33b–36 her auf unverheiratete Frauen eingeschränkt sieht.

das Recht der Apostel, eine “Schwester als Frau” auf die Missionsreisen mitzunehmen). Die apostolische Tätigkeit besitzt einmalig wichtige, da fundamentale Bedeutung, denn der Apostel bringt das Evangelium erst zu den Menschen,³⁵ das dort seine gemeindegründende Kraft entfaltet; durch das Evangelium wird Gemeinde erst zur Gemeinde. Daher erscheint das Charisma des Apostels in der Charismenliste 1 Kor 12,28 auch ausdrücklich an die erste Position gesetzt. Und ein solcher Apostel war auch die Frau Junia!

Mehr noch: Paulus beschreibt Andronikus und Junia als ἐπίσημοι / hervorragend unter den Aposteln, was auf eine besonders verdienstvolle Weise der Evangeliumsverkündigung hindeutet. Beide waren schon vor Paulus ἐν Χριστῷ, was sie als Christen der ersten Generation auszeichnet.

Die pragmatische Situierung der Texte lässt sich unschwer erkennen: Paulus will sich mit seinem Brief an die römische Gemeinde dort einführen (vgl. Röm 15,23–4).³⁶ Er empfiehlt dazu seine Vertraute Phoebe und richtet über die Gemeinde als ganze Grüße an ihm persönlich oder vom Hörensagen Bekannte in Rom aus, womit er sein Verhältnis zu den Rezipienten auf eine persönliche Basis stellt und mittels exemplarischer Grußaufträge die Nähe zur gesamten Gemeinde insinuiert.

Ziehen wir ein kurzes Fazit. In der Grußliste von Röm 16,1–16 setzt Paulus wiederholt eine selbständige, verantwortliche Tätigkeit von Frauen in der Verkündigung des Evangeliums voraus, was eine herausragende Stellung innerhalb der Gemeinde impliziert. Diese Erkenntnis eröffnet einen Fragehorizont in bezug auf eine technische Bedeutung des Verbs κοπιάω im Sinne der Funktion der Gemeindeleitung. Um eine begründete Antwort zu finden, sind nun die anderen paulinischen Briefe auf die Verwendung der Terminologie des ‘Sich-Mühens’ hin zu befragen. Da Texte situationsbedingte Sprechhandlungen darstellen, gebührt dabei den Texten der Vorrang, die in eine vergleichbare Situation sprechen, nämlich Verhältnisse von Einzelpersonen oder Subgruppen innerhalb der Gemeinde zur gesamten Gemeinde berühren.

3. Der Makrokontext des paulinischen Schrifttums

3.1 Mit 1 Kor 16,15–18 liegt eine Texteinheit in thematischer Kohärenz vor, in der Paulus in seiner Diktion deutlicher wird. Gegenstand der Ermahnung an die Gemeinde in Korinth ist das ‘Haus des Stephanas’, eine christliche Hausgemeinschaft in Korinth, deren Angehörige als ‘Erstlingsgabe der (Provinz) Achaia’ bezeichnet werden und damit zu den ersten gehörten, die dort den Glauben annahmen. Diese haben sich selbst (ἐαυτούς) in den Dienst (διακονία)

³⁵ 2 Kor 5,18–20 ordnet den apostolischen Dienst in der Aufgabe, den Menschen die Botschaft der Versöhnung zu bringen.

³⁶ Dazu Schnelle, *Einleitung*, 135–8, 145–6; sowie die Kommentare. Auch Weima, *Endings*, 222–30 (Paulus erweist seine Autorität als Apostel und damit die Legitimität seines Evangeliums).

der Heiligen, also der christlichen Gemeinde gestellt.³⁷ Die Folgerung, die Paulus (mit finalem ὅντα) daraus zieht und die gleichzeitig eine Näherbestimmung dieses Dienstes impliziert, besteht in der Mahnung an die korinthische Gemeinde, sich diesen unterzuordnen (ὑποτάσσοντε). Semantisch entsteht eine Gegenüberstellung von Leitung und Unterordnung, die aber in keiner Weise hierarchisch qualifiziert wird. Paulus weitet den Gedanken im unmittelbaren Anschluß auf alle aus, die mitarbeiten und sich mühen (παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι) – das von Paulus hier verwendete Vokabular ist uns bereits aus der Grußliste Röm 16 bekannt, was auf eine zumindest in der Sprache des Apostels bereits geprägte Terminologie schließen läßt.

Das Verhältnis des Hauses des Stephanas zur Gemeinde in Korinth besteht demnach darin, daß die Mitglieder dieses Hauses ihren Dienst an der Gemeinde ausüben, der in etwa dem Mitarbeiten und Sich-Mühen entspricht, und die Gemeinde sich ihnen unterordnet. Die Tätigkeit des Dienens, des Mitarbeitens und des Sich-Mühens beinhaltet eine gemeindliche Führungsaufgabe, also Funktionen der Gemeindeleitung.³⁸ Es zeichnet sich ein semantisches Feld ab, das zur Denotation gemeindlicher Leitungsfunktionen zur Verfügung steht. Mitarbeiten und Sich-Mühen scheinen nahezu synonym gebraucht, doch wird im Kontext des paulinischen Schrifttums eine gewisse Differenzierung plausibel: der Begriff 'Mitarbeiten' läßt mehr an die *missionarische* Verkündigung, das 'Sich-Mühen' stärker an die innergemeindliche Anwendung des Evangeliums und damit an Führung und Weisung der Gemeinde denken.³⁹ Die entsprechende

³⁷ Ollrog, *Paulus*, 100 bezieht dagegen den 'Dienst' auf die Reise der drei Männer zu Paulus. Die selbständige Übernahme einer Tätigkeit 'für die Heiligen' klingt in V. 15 aber allgemeiner, die Mahnung zur Unterordnung in V. 16 ergibt nur im Blick auf eine innergemeindliche Funktion Sinn und die Ausweitung auf die, die 'mitarbeiten und sich mühen' deutet ebenfalls auf eine gemeindliche Führungs- und Verkündigungstätigkeit. Anders werden dann in 1 Clem 42,2 die 'Erstlinge' als Bischöfe und Diakone *eingesetzt*.

³⁸ Ollrog, *Paulus*, 86 spricht gegen Stephanas als Gemeindeleiter, da seine Tätigkeit die διακονία sei, wobei er – unsachgemäß – einen Gegensatz zwischen Leitung und Dienst aufbaut; statt Leitung bevorzugt er die Rede von 'Autoritätspositionen', was aber in der Sache keinen Unterschied darstellt, da Leitung auch erst inhaltlich zu füllen ist. H.-J. Klauck, 1. *Korintherbrief* (NEB 7; Würzburg: Echter, 1992) 126, erkennt die Funktionen von 'Führungskräften'. Vgl. ferner Witherington, *Women*, 108, 110; S. J. Kistemaker, *Exposition of the First Epistle to the Corinthians* (NTC; Grand Rapids: Baker, 1993) 606–8; C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (HTK 7; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1996) 435; G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NIC; Grand Rapids: Erdmans, 1987) 829–30, 833; F. Lang, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986) 248. J. Kremer, *Der Erste Brief an die Korinther* (RNT; Regensburg: Pustet, 1997) 376, 380, spricht von Autoritäten der Gemeinde, denen seitens der Gemeinde die Haltung der Unterordnung entspricht, ohne daß schon eine Amtssstruktur zugrundeläge.

³⁹ Nach Radl, 'Nur Männer', 228 erläutern sich συνεργέω und κοπιάω in 1 Kor 16,16 gegenseitig und weisen auf verantwortliche Mitarbeiter. Witherington, *Women*, 111 erwägt Äquivalenz der Begriffe. Fee, 1 *Corinthians*, 831 füllt beide Begriffe als Dienst am Evangelium.

Haltung gegenüber dem Sich-Mühen ist also das ὑποτάσσεσθαι, was die Denotation des Begriffs κοπιάω im Sinne der Aufgabe der Gemeindeleitung prägt.

Vom Haus des Stephanas spricht Paulus durchgängig im Plural, es umfaßt damit eine ganze Hausgemeinschaft, wozu selbstverständlich auch Frauen zählen. Die bedeutende Funktion der Gemeindeleitung wird also auch von Frauen ausgeübt. Die sich mühenden Frauen in Röm 16,6, 12 lassen sich auf diesem Hintergrund unter Annahme einer technischen Bedeutung des Verbs κοπιάω als Gemeindeleiterinnen wahrnehmen. Die folgenden Sätze in 1 Kor 16,17–18 bestätigen dieses Verständnis gemeindeleitender Funktionen, wenn Paulus am Ende der Sinneinheit über das Haus des Stephanas nochmals zu deren Anerkenntnis mahnt (ἐπιγινώσκετε). Daß diese Aufforderung sich nicht exklusiv auf diese spezielle Hausgemeinschaft beschränken läßt, sondern generell derartige Funktionsträger erfaßt, zeigt die Formulierung mittels des verallgemeinerten Demonstrativpronomens τοιοῦτοι/solche Leute (VV. 16, 18).⁴⁰ Interessant ist der Hinweis in V. 18, die Genannten haben Paulus und die Gemeinde ‘erquickt’ (ἀναπτύω); demzufolge hätte Leitung etwas mit Freude-Bereiten und Aufbauen zu tun.

Und noch ein weiterer wichtiger Aspekt wird aus der Mahnung zur Unterordnung unter das Haus des Stephanas in 1 Kor 16 erhebbar. Es stellt sich doch unwillkürlich die Frage, auf welcher Grundlage die Übernahme leitender Aufgaben innerhalb der Ortsgemeinde erfolgt, wobei als eine potentielle Antwortalternative die gemeindliche Einsetzung in ein bestehendes Amt vorstellbar wäre. Das Zeugnis des Paulus erhellt jedoch einen fundamental andersgearteten Hintergrund. Die Mitglieder der Hausgemeinschaft haben *sich selbst* (έαυτούς) zum Gemeindedienst bereitgestellt, sind also weder von einer höheren Instanz berufen noch von der Basis demokratisch gewählt worden. Dann aber handelt es sich um eine *charismatische* Leitungsfunktion, die in erster Linie von einer vorhandenen Begabung – die theologisch als Gabe des Geistes zu verstehen ist – ausgeht, diese erkennt⁴¹ und zum Wohl der Gemeinde einsetzt. Nach 1 Kor 12 versteht Paulus Gemeinde in diesem charismatischen Sinn, wobei die unterschiedlichsten Charismen zum Aufbau und zur Auferbauung der Einheit Gemeinde jeweils in ihrer Eigenart grundlegend beitragen.⁴² So nennt Paulus

⁴⁰ Stephanas und zwei andere Gemeindeglieder (die vielleicht auch der Hausgemeinschaft angehören) halten sich zur Zeit der Abfassung des 1 Kor bei Paulus auf und ersetzen ihm die persönliche Anwesenheit der ganzen Gemeinde. Als herausragende Gemeindeglieder erfüllen sie eine gewisse Repräsentationsfunktion für die korinthische Gemeinde.

⁴¹ Die Differenzierung zwischen charismatischer Wirkung und eigener Entscheidung der Funktionsträger, die Holtz, 1 *Thess*, 248 aufrichtet, ist sachlich falsch, denn das Charisma (die Begabung) setzt zu seiner gemeindlichen Anwendung voraus, daß es erkannt, akzeptiert und praktiziert wird.

⁴² Zum paulinischen Gemeindeverständnis auf der Basis der Charismen vgl. z.B. T. Söding, ‘Kooperation in den paulinischen Gemeinden: Eine neutestamentliche Perspektive’, *BiLi* 71

denn auch innerhalb der Charismenliste 1 Kor 12.28 κυβερνήσεις/Leitungsgaben als ein Charisma unter zahlreichen anderen. Auch wenn die Begrifflichkeit sich unterscheidet, wird inhaltlich im Sinne organisatorischer und weisungsgebender Aufgaben an äquivalente Funktionen zu denken sein.

Damit lässt sich festhalten: die mit dem Verb κοπιάω als Terminus technicus umschriebene Tätigkeit kann nach 1 Kor 16.15–18 als charismatische Gemeindeleitung bestimmt werden, für die eine einschlägige Begabung zu dieser Aufgabe das entscheidende Kriterium bildet. Hinzu können weitere persönliche Qualifizierungsmerkmale – wie im Falle des Stephanas-Hauses die lokale Erstbekehrung – oder korrelierte soziale Strukturen – wie die Verfügung über den Versammlungsraum eines Hauses – treten.⁴³ Die Autorität resultiert aus der qualifizierten Ausübung des Dienstes; ihr korrespondiert die freiwillige Unterordnung und Anerkennung der Gemeinde. Organisation, Repräsentation und aktuelle Weisung aus dem Evangelium bezeichnen inhaltliche Tätigkeitsmerkmale. Wie die verschiedenen Termini und die Zuweisung an eine ganze Hausgemeinschaft zeigen, liegen gemeindeleitende Funktionen in Korinth in den Händen mehrerer Personen, deren Begabungen dazu befähigen. Eine in einer Person konzentrierte Leitung lässt sich nicht wahrnehmen.

3.2 Auch die kleine Texteinheit 1 Thess 5.12, 13a, mit der Paulus gegen Ende des 1 Thess seine Mahnungen in bezug auf das Zusammenleben der Gemeinde in Thessalonik einleitet, enthält eine Partizipform des Verbs κοπιάω. Paulus bittet die Gemeinde, die sich um sie Mühenden anzuerkennen (εἰδένεται), wobei die präpositionale Bestimmung ἐν ὑμῖν deutlich den wesentlichen Bezug der Mühenden zur Gemeinde kommuniziert. Daran schließt Paulus mit der kopulativen Konjunktion καὶ zwei weitere Partizipialkonstruktionen parataktisch an, die das Vorstehen der Gemeinde im Herrn (προΐσταμαι) und deren Anleitung und Zurechtweisung (νοοθετέω) beinhalten. Unwahrscheinlich ist dabei eine Abgrenzung dreier verschiedener Gruppen, also von Sich-Mühenden, Vorstehern und Anleitern, da sich diese drei Funktionen nicht strikt voneinander abheben und die bisher eruierte Bedeutungsbreite von κοπιάω die Tätigkeit des Vorstehens und Anleitens einzuschließen scheint; der bestimmte Artikel vor κοπιῶντας, der

(1998) 108–16, hier 109–11; H.-J. Klauck, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt: Kirche bei Paulus* (Freiburg: Herder, 1992) 83–92; S. Schreiber, *Paulus als Wundertäter: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen* (BZNW 79; Berlin/New York: W. de Gruyter, 1996) 176–84.

43 Im Kontext der sich anschließenden Grüße begegnet in 1 Kor 16.19b übrigens ein Hinweis auf das Paar Priska und Aquila, das die korinthische Gemeinde vielmals grüßen lässt, was mit den Grüßen der Gemeinde in ihrem Haus verbunden wird. Auch hier finden wir – ähnlich wie in Röm 16.5a – einen Hinweis auf eine im Haus von Priska und Aquila versammelte Hausgemeinde, der die beiden offenbar vorstehen; wiederum erscheint eine Frau mit Leitungsaufgabe.

vor den anderen Partizipien nicht wiederholt wird, weist ebenfalls auf eine einzige Gruppe.⁴⁴ So fasse ich die Konjunktion καὶ als καὶ *explikativum*, wobei die beiden Partizipialkonstruktionen erläuternden Charakter tragen und der Konkretisierung des 'Mühens' dienen.⁴⁵ Es handelt sich um *eine* Gruppe von Personen, die in ihren Funktionen näher erklärt wird. Die Sich-Mühenden sind also diejenigen, die der Gemeinde vorstehen im Herrn und die sie anleiten und zurechtweisen.

Welche Tätigkeit beschreibt das προϊστάμεται, das ich bisher ohne Begründung mit 'vorstehen' wiedergab? Die Sache ist umstritten. Traugott Holtz favorisiert in seinem Kommentar zum 1 Thess die alleinige Bedeutung als Fürsorge für andere, doch dagegen spricht die voraufgehende Mahnung zur Anerkennung.⁴⁶ Warum sollte einer Fürsorge, von der man doch nur profitieren kann, die Anerkennung verweigert werden? In der griechischsprachigen Umwelt des NT ist sowohl die Bedeutung von Fürsorge und Schutz als auch von Vorstehen und Leiten belegt, letztere findet auch titulare Verwendung im hellenistischen Vereinswesen.⁴⁷ Diese Sinnelemente müssen auch für den paulinischen Wortgebrauch vorausgesetzt werden. Die προϊστάμενοι erfüllen demnach eine Funktion des Vorstehens und der Führung nicht im Sinne von Machtausübung und Herrschaft über andere, sondern als seelsorgerliche und karitative Sorge um die Gemeinde, als Anleitung zum christlichen Leben, Ermahnung und Rat in Problemfällen, auch Organisation praktischer Hilfeleistungen und Repräsentation nach außen. Ohne eine sachliche

44 Vgl. von Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe*, 215; Holtz, 1 *Thess*, 241; von Harnack, 'Κόπος', 8.

45 Auch Holtz, 1 *Thess*, 242 sieht eine Überordnung des 'Mühens', begründet aber anders: da dieses das umfassendste Prädikat darstelle; die beiden anderen Prädikate heben dann lediglich zwei wichtige Teilgebiete heraus, sollen aber nicht das 'Mühen' inhaltlich näher bestimmen. Anders faßt Ollrog, *Paulus*, 87 die Konstruktion als gemeinsame Ergänzung der drei Bestimmungen untereinander, steht aber in der Auffassung der Autorität als Ermahnungen, Trösten und Zurechtweisen meiner Sicht nahe.

46 Holtz, 1 *Thess*, 243; Holtz räumt aber ein, daß sich aus der Sorge 'auch eine repräsentierende und leitende Funktion' ergeben konnte, was hier nicht im Blick sei; das leitende Amt dürfte sich aus der Fürsorgefunktion 'vorzüglich herausgebildet haben', hier aber sei die Funktion noch nicht fest mit Einzelpersonen verbunden (244). Das Gegenteil ist der Fall: die Begabungen einzelner bestimmen ihre Funktion, die dann gerade von diesen ausgeübt wird. Sonstige Merkmale eines Amtes aber fehlen noch. Gegen von Harnack, 'Κόπος', 7–10. Hervorhebung der Bedeutung der Fürsorge auch bei B. Reicke, TWNT6 (1959) 701–2. Vgl. R. F. Collins, 'The Function of Paraenesis in 1 Thess 4.1–12; 5.12–22', ETL 74 (1998) 398–414, hier 411 (mit weiterer Literatur in Anm. 66). Ollrog, *Paulus*, 87 spricht von 'Autoritäten der Gemeinde'.

47 Belege bei Reicke, TWNT 6.700–1, der 'vorstehen' als wichtigste übertragene Bedeutung nennt (700); auch bei Bauer/Aland, *Wörterbuch*, 1415–16, wo für 1 Thess 5.12 beide Bedeutungen erkannt werden. Zum Vereinswesen M. Hengel, 'Proseuche und Synagoge', *Tradition und Glaube* (FS K.G. Kuhn; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971) 157–84, hier 171 mit Anm. 60. Vgl. später 1 Tim 3.4–5, 12 (Episkopen und Diakone, die dem eigenen Haus gut vorstehen).

Autorität ist die Erfüllung dieser Aufgaben nicht vorstellbar. Solche Führungspersonen verdienen Anerkenntnis durch die Gemeinde.

In Röm 12.8 wird das ‘Vorstehen’ ausdrücklich als Charisma, also als vom Geist verliehene Gabe zum Wohl der Gemeinde, angeführt. Der προϊστάμενος steht dabei zwischen einem Gebenden (μεταδίδοντος) und einem Barmherzigkeit Übenden (ἐλεῶν), also bei sozialen Hilfsdiensten. Will man die Bedeutungen nicht völlig ineinander aufgehen lassen, kann der προϊστάμενος allein vom Wortsinn her von den beiden anderen Gruppen darin unterschieden werden, daß ihm besonders Ordnung und Organisation der Hilfeleistungen obliegen, was sich als praktisch orientierte Führungsaufgabe innerhalb der Gemeinde verstehen läßt.⁴⁸ Damit werden Aufgaben der Gemeindeleitung wiederum als charismatische Funktionen innerhalb des Gesamtgefüges Gemeinde deutlich. Die präpositionale Apposition ‘im Herrn’ in 1 Thess 5.12 verbalisiert dabei das wesen-gebende Fundament, auf dem sowohl Leitende als auch alle anderen Gemeindeglieder gemeinsam stehen.

Das dritte Verb in 1 Thess 5.12, νουθετεῖν, zielt auf Ansprache des νοῦς, des Verstandes und der Gesinnung, und will diese in eine bestimmte Richtung lenken; es beinhaltet entsprechend die Elemente von Zurechtweisung, Ermahnung und Lehre.⁴⁹ Grundlage dafür ist das Evangelium, dessen Kenntnis und Verstehen die Qualität der Lehre ausmacht. In den Charismenlisten von Röm 12.6–8 und 1 Kor 12.8–10, 28–30 spielt der weite Bereich des Lehrens jeweils eine bedeutende Rolle, wenn er auch terminologisch differenziert artikuliert wird.⁵⁰ Nach 1 Thess 5.12 umfaßt das ‘Sich-Mühen’ um die Gemeinde also eine charismatische Leitungs- und Lehrfunktion innerhalb der Ortsgemeinde.⁵¹ Die paulinische Formulierung ist dabei so unspezifisch gehalten, daß eine Bezugnahme auf männliche oder weibliche Personen in diesen Funktionen nicht deutlich wird und damit offen bleibt; von Röm 16.6, 12 her darf an Beteiligung von Frauen gedacht werden.

In 1 Thess 5.13a erweitert Paulus die Infinitivkonstruktion von V. 12 mit einem weiteren dem Hauptverb ἐρωτῶμεν untergeordneten Infinitiv, so daß die geäußerte Bitte über die Anerkennung der Sich-Mühenden hinaus deren funk-

⁴⁸ Gegen das Element des Vorstehens und für Fürsorge und Schutz als Denotation in Röm 12.8 spricht Holtz, 1 *Thess*, 243; Wilckens, *Römer*, 3.15 tendiert ebenfalls zu dieser Bedeutung. Reicke, TWNT 6.701–2 sieht eine neutestamentliche Verbindung beider Bedeutungen, favorisiert aber hier ‘Fürsorge’. Klauck, *Gemeinde*, 89 erkennt einen ‘Vorsteher’; auch Schreiner, *Romans*, 659–60 (‘leader’), da die Liste keine thematisch geordnete Struktur aufweist; vgl. Fitzmyer, *Romans*, 649. Zur technischen Bedeutung *patronus* vgl. Byrne, *Romans*, 370, 373–4.

⁴⁹ Zum Begriff vgl. Holtz, 1 *Thess*, 244.

⁵⁰ Röm 12.7–8: διδασκαλία, παράκλησις; 1 Kor 12.8, 10: λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως, ἐρμηνεία γλωσσῶν.

⁵¹ Vgl. sachlich ähnlich auch Ollrog, *Paulus*, 87, der freilich die Begriffe zu wenig differenziert. Eine leitende Funktion im weiteren Sinne sieht auch Witherington, *Women*, 111.

tional begründete Wertschätzung intendiert. Geistbegabung realisiert sich in der praktischen Tätigkeitsausübung, die so von Paulus als wahrnehmbares Qualifikationsmerkmal akzentuiert wird. Die in V. 13b angeschlossene Mahnung an die Gemeinde, untereinander⁵² Frieden zu halten, deutet an, daß die sich entwickelnden Strukturen der Gemeindeorganisation keineswegs unumstritten sind. Friede wird zur charakteristischen Qualität des Gemeindelebens auf der Basis des Evangeliums, und diesem Frieden dient die Anerkennung der Sich-Mühenden, die selbstverständlich auch zur Einheit der Gemeinde zählen.⁵³

Die Leitung wird dabei als *Charisma*⁵⁴ verstanden, noch nicht als *Amt*, denn auch wenn es sich um eine personell klar abgrenzbare Gruppe mit charakteristischen und regelmäßigen Funktionen handelt – was von Harnack⁵⁵ als Berechtigung versteht, von ‘Amtsträgern’ zu sprechen –, fehlt jede rechtliche Struktur und institutionelle Bestellung in bezug auf die Leitenden. Genau das aber wäre für ein festes Amt vorauszusetzen. Beim Charisma begründet hingegen einzig die spezifische Begabung die Ausübung der entsprechenden Tätigkeit, die sich aus Situation und Begabung selbst konstituiert.

3.3 Eine ähnliche Explikation oder Erweiterung des Begriffs κοπιάω begegnet in Röm 16 nicht, so daß sich zur Erklärung dieses Textbefundes die Folgerung nahelegt, in der Verwendung der paulinischen Gemeindesprache habe in den

⁵² Von Harnack, ‘Κόπος’, 8 Anm. 1 bevorzugt aus inneren Gründen (die thematische Aufeinanderfolge 5.12–13 und 5.14–15) die Lesart αὐτοῖς, da sonst der Zusammenhang unterbrochen werde. Die Variante ἐαυτοῖς kann als schwierigere Lesart verstanden werden, da sie unerwartet einen gewissen Neueinsatz bringt. Andererseits ist der Zusammenhang zum Voraufgehenden darin gegeben, daß die Mahnung zum Frieden die Gemeinde als ganze betrifft, wobei auch die Leitenden zur Gemeinde gehören. Für diese Variante auch Holtz, 1 *Thess*, 245.

⁵³ Zum Gedanken der Einheit der Gemeinde, die die Funktionsträger integriert und die sich in der Übernahme vergleichbarer Aufgaben durch die ganze Gemeinde äußert, vgl. Holtz, 1 *Thess*, 249. Collins, ‘Function’, 411–12 legt den Akzent auf die Gegenseitigkeit der Sorge der Gemeindeglieder füreinander.

⁵⁴ Vgl. auch Holtz, 1 *Thess*, 247–8.

⁵⁵ Von Harnack, ‘Κόπος’, 8–10. Gegen von Harnack ist weiter festzuhalten, daß der Begriff ἔργον allgemein für Missionsarbeit gebraucht wird und kein Amt voraussetzt; auch die Funktion des νοοθετήσιν ist charismatisch begründbar; daß es sich um eine *bestellte* Gruppe und vorwiegend um Presbyter handle (10), ist reine Phantasie. Freilich räumt auch von Harnack das Fehlen des formal-rechtlichen Attributes und das Stehen und Fallen der Funktion mit dem Charisma ein, spricht aber trotzdem von ‘Beamten’ und ‘Amtspersonen’ (10). Damit aber verwischt ein klarer Amtsbezug, und das Wesen des Charismas als konstitutive Begabung für eine bestimmte Aufgabe geht verloren. Von Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe*, 215–17 hingegen faßt die Denotation im Sinne ‘freiwilliger Sonderleistungen’ (215) einzelner, nicht als Gemeindeleitung, da ‘Vorstehen’ als koordinierte Funktion zu ‘Mühen’ zu verstehen sei. Beide Verben bezeichnen richtiger eine weder amtlich noch institutionell strukturierte Führungsaufgabe. Gegen ein Amt der Leitung auch Holtz, 1 *Thess*, 243–4, 246–7, 248–9.

Jahren zwischen beiden Briefen eine gewisse Entwicklung und Festigung stattgefunden. Die begriffsgeschichtliche Entwicklung tritt an den besprochenen Texten zutage. Während sich in 1 Thess die technische Bedeutung von κοπιάω erst langsam im Sinne von praktizierter charismatischer Gemeindeleitung als Organisation und Anleitung herausbildet und noch der stützenden Explikation bedarf, weiter im speziellen Fall des Stephanas-Hauses in 1 Kor 16 in Verbindung mit flankierenden Begriffen begegnet, genügt in Röm 16 das Stichwort allein zur Bezeichnung einer bestimmten Tätigkeit und belegt so eine fortgeschrittene semantische Prägung als Terminus *technicus* der Leitung. Auch die situativ zugrundeliegende Notwendigkeit in 1 Thess und 1 Kor, zu Anerkennung und Unterordnung zu mahnen, deutet auf einen erst begonnenen Durchsetzungsprozeß und ein Entwicklungsstadium der hinter den Begriffen stehenden Tätigkeitsformen.

Die in ihrer inhaltlichen Füllung nicht strikt voneinander abgrenzbaren Sprachformen des κοπιῶν, der συνεργοί und der διάκονοι lassen keine damit bezeichneten feststehenden Tätigkeitsformen im Sinne ausgebildeter Ämter der Gemeinde in rechtlich fixierter Aufgabenbeschreibung und institutioneller Einordnung erkennen. Vielleicht entspricht es den Wirklichkeitsverhältnissen der paulinischen Zeit am ehesten, von Vor-Strukturen verbeamteter gemeindlicher Leitungsformen zu sprechen, an denen Frauen jedenfalls nennenswerten Anteil besaßen. Und um nochmals klarzustellen: Leitung meint nicht in einer Person konzentrierte Herrschaft und Ausübung institutioneller Autorität, sondern praktische Arbeit in Lehre und Beratung, in Organisation und Fürsorge, wobei Autorität aus der gelungenen Ausübung der Tätigkeiten resultiert.

Diese offene Vorstellung gemeindlicher Leitungsstrukturen entspricht der spezifischen paulinischen Gemeindesituation, denn in den charismatischen Gemeinden begegnet eine sowohl für jüdische als auch für hellenistische Verhältnisse ungewohnte, ja neuartige Sozialform, die sich auf der Basis des Evangeliums von Jesus als heilbringendem Herrn der Gemeinde entwickelte. Theologisch konstitutiv für diese Form zeigt sich die Aussage in Gal 3,27–8, die den existentiellen Wirklichkeitswandel durch die Taufe auf Christus mit dem Bild des Anlegens eines Gewandes beschreibt und als Konsequenz die Überwindung ethnisch-religiöser, sozialer und geschlechtsspezifischer Fundamentaldifferenzierungen der hellenistischen Welt in der neuen Gemeinschaft Christi programmatisch formuliert: ‘Es gibt nicht mehr Juden noch Griechen, nicht mehr Sklaven noch Freie, nicht mehr männlich und weiblich’ (Gal 3,28). Die auf Gleichrangigkeit basierende Einheit der neuen Gemeinde steht im Vordergrund.⁵⁶ In der christlichen Gemeinde ist die neue Welt in Christus im Sinne einer neuen

⁵⁶ Vgl. auch 1 Kor 12,4–31a; Röm 12,4–6a, 16.

Schöpfung bereits angebrochen,⁵⁷ was die Voraussetzung für die Überwindung geschlechtlich fundierter Unterordnung innerhalb der Gemeinde bildet. Die so im Evangelium grundgelegte neue Sozialform fordert adäquate Binnenstrukturen und entsprechend eine neue Terminologie zur Bezeichnung der praktizierten Aufgaben. Die Begrifflichkeit des 'Sich-Mühens' wirft Licht auf einen Ausschnitt dieser Entwicklung und gewährt Einblick in einen Prozeß, der kirchenhistorisch erst mit der Ausbildung und Festschreibung kirchlicher Ämter und Organisationsstrukturen zu einem gewissen Abschluß gelangt.

3.4 Einige weitere lexikographische Beobachtungen zur Wortfamilie des "Mühens" in den Paulusbriefen müssen noch genannt werden. Mittels des Verbs κοπιάω beschreibt Paulus auf der Linie des gängigen griechischen Wortgebrauchs in 1 Kor 4.12 seine eigenhändig verrichtete Arbeit zum Erwerb seines Lebensunterhaltes. Die drei weiteren Belege paulinischer Verwendung lassen sich in der Bedeutung des Sich-Mühens im Rahmen der Evangeliumsverkündigung als Apostel zusammenfassen (1 Kor 15.10; Gal 4.11; Phil 2.16). Der Gemeindebezug ist deutlich: Paulus müht sich auf der Basis des Evangeliums um die Gemeinde, die spezifisch vorliegende Situation ist die der apostolischen Mission. – Das Substantiv κόπος ist in seiner Bedeutung breiter gestreut. Während in 1 Thess 2.9 wiederum die körperliche Arbeit des Paulus für seinen Lebensunterhalt gemeint ist, bleiben die 'Mühen' des Apostels in 2 Kor 6.5 und 11.23, 27 recht unbestimmt, wobei die um Christi bzw. Gottes willen erlebten Gefahren und Notlagen den Kontext bilden. Drei Belege entfallen nachweisbar auf die Missionsarbeit des Paulus, also seine Evangeliumsverkündigung innerhalb einer konkreten Ortsgemeinde (1 Kor 3.8; 2 Kor 10.15; 1 Thess 3.5). In zwei weiteren Texten denotiert das Substantiv κόπος in allgemeiner Weise das Leben im christlichen Glauben innerhalb der Gemeinde, wobei es beidemale in Parallelität zu ἔργον steht (1 Kor 15.58; 1 Thess 1.3). Die Anwendung der Wortgruppe auf Paulus selbst und auf gemeindliche Funktionsträger lässt eine prinzipielle Gleichwertigkeit der

57 Vgl. 2 Kor 5.17; Gal 6.15. Das letzte Gegensatzpaar in Gal 3.28 zitiert deutlich Gen 1.27 LXX, so daß innerhalb der eschatologischen neuen Schöpfung die Unterschiede der alten überwunden sind; dazu auch Radl, 'Nur Männer', 232–3, der von der Aufhebung der unterschiedlichen Behandlung der Gruppen im Gemeindeleben spricht; Dautzenberg, 'Stellung', 214–21 denkt an Gleichrangigkeit und Gleichberechtigung innerhalb der Gemeinde. Theobald, *Römerbrief*, 244 liest Gal 3.28 von Röm 16.1–16 her und erkennt ausgeglichene Relationen zwischen Frauen und Männern (vgl. ebd. 248). Zu eingeschränkt Witherington, *Women*, 76–8, der 77 den Skopus der Aussage darin faßt, daß Frau und Mann nicht notwendig zum Zwecke der Vermehrung verbunden sein müssen, sondern eine Frau auch außerhalb der Funktionen von Ehefrau und Mutter Rollen in der Gemeinde einnehmen kann. Moxnes, 'Social Integration', 106, 109–10 übersieht die theologische Begründung mit der Taufe als neue Schöpfung. Baumert, *Frau*, 264–76 lehnt eine soziale Gleichstellung ab und beschränkt sich auf die Bedeutung für die Beziehung zu Christus.

Funktionen erkennen, die auf eine strukturell adäquate Plazierung innerhalb der Gemeindeorganisation hinweist.

Damit bahnt sich insgesamt beim Gebrauch der *verbalen Form* eine technische Prägung der Denotation an, die ausgehend von der apostolischen Erstverkündigung des Evangeliums eine gemeindliche Leitungsaufgabe umfaßt, zu der die auslegende Verkündigung des Evangeliums als Basis des Gemeinlebens zählt. Nicht mehr auf Paulus selbst, sondern auf gemeindliche Funktionsträger angewandt, nimmt das Verb die spezifische Bedeutung leitender Aufgaben an. Die Verwendung des *Substantivs κόπος* bleibt offener.

3.5 Ein Ausblick auf die erst etwa zwei Generationen nach Paulus verfaßten Past zeigt, daß die spezifische Bedeutung des *κοπιάω* für gemeindliche Führungsaufgaben auch nach Paulus nicht völlig in Vergessenheit geraten ist. In 1 Tim 5.17 hebt der *Auctor ad Timotheum* diejenigen Mitglieder des Ältestenkreises hervor, die der Gemeinde gut ‘vorstehen’, wobei eine Form des schon besprochenen Verbs προϊστάμαι Verwendung findet. Die damit thematisierte leitende Gemeindearbeit⁵⁸ wird näher qualifiziert als Tätigkeit derer, die sich ‘mühen in Wort und Lehre’.⁵⁹ Anders als in 1 Thess 5.12, wo das ‘Vorstehen’ das ‘Mühen’ erläutert,⁶⁰ wird hier die Leitungsaufgabe durch die gemeindliche Lehraufgabe bestimmt. Leitung ist also bereits eine feste Funktion mit amtlichem Charakter und kann inhaltlich definiert werden. Die Lehre bedarf offenbar eindringlicher Betonung, was auf einen Mangel hinweist. Die Verwendung des Verbs ‘mühen’ greift paulinischen Sprachgebrauch auf und konnotiert damit eine Führungsaufgabe der Gemeinde mittels des Instrumentes der Lehre. Daß das wesentliche Element der Führung in der Weitergabe, Auslegung und Anwendung des Evangeliums besteht, ist auch paulinischem Denken nicht fremd, wohingegen die Funktion der Fürsorge und Hilfeleistung zurückzutreten scheint. Die Verheißung ‘doppelten Lohnes’ für die sich so Mühenden repräsentiert ein Übergangsstadium zu einer hauptamtlichen Tätigkeit, zum Beruf des Verkündigers, des Theologen, der damit seinen Lebensunterhalt verdient. Eine charismatische Grundlegung läßt sich nicht mehr erkennen, Frauen kommen für die Übernahme des Amtes nicht mehr in Betracht.

58 Näheres dazu bei J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK 15; Zürich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1988) 307–8, der die Aussage im Rahmen des von ihm als für die Past grundlegend beschriebenen Modells des Episkopenamtes, an das der Verfasser des 1 Tim auch die Ältesteninstitution angleichen will, erklärt. Reicke, TWNT 6.702, hebt die Fürsorge als Bedeutungsinhalt hervor. Doch davon ist hier gegenüber einer stärker autoritativ geprägten Funktion nicht die Rede. Vgl. weniger spezifisch 1 Tim 4.10.

59 V. 17b: οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ.

60 Zu Unrecht beschreibt Roloff, 1 Tim, 307 das *κοπιᾶν* in 1 Thess 5.12 als Funktion der προϊστάμενοι.

4. Ergebnis und Ausblick

4.1 Wir gingen von der Frage aus, welche konkrete Tätigkeit hinter dem ‘Sich-Mühen’ verschiedener Frauen in der Grußliste Röm 16 steht. Die Betrachtung einschlägiger Parallelverwendungen des Verbs κοπιάω zeigte eine zunehmende technische Bedeutung des Begriffs im Sinne charismatischer Gemeindeleitung. Diese Leitungsfunktion wurde nach Röm 16 von Frauen ausgeübt,⁶¹ und zwar auffallenderweise nur von Frauen, denn nur auf diese wird eine entsprechende Verbform bezogen. Darf man daraus schließen, daß die römische Gemeinde ausschließlich von charismatisch dazu begabten Frauen geleitet wurde? Geben die erhaltenen Zeugnisse auch ein so weitreichendes Ergebnis nicht her, wird doch ein Vorrang von Frauen als Gemeindeleiterinnen innerhalb der Sozialstruktur der römischen Gemeinde erkennbar, und das in einer vorherrschenden Gesellschaftsstruktur, deren Ordnung des öffentlichen Lebens patriarchal bestimmt war.⁶² Sollten sich Frauen etwa besser für diese Aufgabe geeignet erwiesen haben, sollte diese Vermutung gar eine Erfahrung des Paulus aus der persönlichen Bekanntschaft mit den genannten Frauen spiegeln und sollte die sich daraus ergebende strukturelle Eigenart der römischen Gemeinde vom Apostel selbst gebilligt und gefördert worden sein? Die Angaben der Grußliste lassen ein solches Verständnis durchaus zu.

Es waren *mehrere* Frauen, die innerhalb der römischen Gemeinde eine leitende Funktion ausübten. Demnach handelt es sich noch nicht um ein in seinen Ausführungsformen institutionell festgeschriebenes Amt in monopiskopaler Struktur, sondern um eine charismatisch geprägte Leitungstätigkeit, die sich an aktuellen Fähigkeiten, Begabungen und Notwendigkeiten orientiert, je neu auftritt und situativ um die konkrete Form zu ringen hat. – In jedem Fall enthält die Grußliste aus Röm 16 alte Überlieferung, die von der urchristlichen Praxis der Gemeindeleitung durch Frauen Zeugnis gibt. Rudimente dieser Überlieferung haben sich indirekt auch in der Notiz vom Haus des Stephanas 1 Kor 16,15–18 erhalten. Selbst die gerade das öffentliche Sprechen der Frau im Gottesdienst verbietende nach-paulinische Anweisung in 1 Kor 14,33b–36 – das bekannte *mulier taceat in ecclesia* – deutet *via negativa* auf eine gegenteilige urchristliche Praxis.

4.2 Sehr bald jedoch sind die offenen Leistungsstrukturen der paulinischen

61 Nimmt man diese terminologische Präzisierung ernst, wird man vorsichtig sein gegenüber Äußerungen wie der von Theobald, *Römerbrief*, 244–5, daß in der römischen Gemeinde (neben einzelnen Hausgemeinden und anders als in 1 Thess 5,12–13; 1 Kor 16,15–16) keine übergreifenden Leistungsfunktionen sichtbar seien.

62 Vgl. nur folgende römische Grabinschrift: *Incomparabilis coniux, mater bona, avia piissima, pudica, religiosa, laboriosa, frugi, efficax, vigilans, sollicita, univira, unicuba, [t]otius industriae et fidei matrona*. Text und Übersetzung: *Römische Grabinschriften* (Gesammelt und ins Deutsche übertragen von H. Geist; München: Heimeran, 1969) 31 (Nr. 22).

Gemeinden, die selbstverständlich auch Frauen integrierten, im Fortgang der Geschichte versunken. Dieser Prozeß findet seinen Niederschlag bereits im NT. Er zeigt sich sehr deutlich in der nach-paulinischen Interpolation 1 Kor 14.33b–36, die angesichts des inneren Widerspruchs zu 1 Kor 11.2–16, wo das öffentliche Sprechen von Frauen im Gottesdienst selbstverständlich vorausgesetzt wird, mit hoher Wahrscheinlichkeit sekundär ist.⁶³ Er zeigt sich weiter an all den Aussagen der nach-paulinischen Briefe, die zur Unterordnung der Frauen gegenüber ihren Männern mahnen, so in Kol 3.18; Eph 5.21–4; 1 Tim 2.11–15; Tit 2.3–5 und 1 Petr 3.1–6. Es entsteht eine patriarchal strukturierte Gemeindeordnung, in der eine leitende Funktion von Frauen nicht mehr möglich ist. Das ‘Sich-Mühen’ bestimmter Frauen in der Grußliste Röm 16.6, 12 erfuhr – anders als der Name der Junia – keine spätere Korrektur. Der Wortsinn konnte offenbar so allgemein ausgelegt werden, und er wird bis heute so interpretiert, daß keine Leitungsfunktion von Frauen sichtbar wird. Die erkennbare Tendenz der Verdrängung berechtigt und nötigt

63 Dazu die sorgfältige Untersuchung von Dautzenberg, ‘Stellung’, 193–205 (mit griechisch-römischen, jüdischen und christlichen Parallelen); auch Schnelle, *Einleitung*, 86; Roloff, 1 Tim, 128–30; Klauck, 1 Kor, 105–6; ders., ‘Vom Reden und Schweigen der Frauen in der Urkirche’, *Gemeinde – Amt – Sakrament: Neutestamentliche Perspektiven* (ed. ders.; Würzburg: Echter, 1989) 232–45; ders., *Gemeinde*, 62–9; Fee, 1 Corinthians, 699–708 (bzgl. 14.34–5); Lang, *Briefe*, 199–200; A. Strobel, *Der erste Brief an die Korinther* (ZBK 6.1; Zürich: Theologischer Verlag, 1989) 222–4; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹²1981) 289–90.

Etliche neuere Arbeiten vertreten freilich wieder die Ursprünglichkeit des Textstücks 1 Kor 14.33b–36. So z.B. Witherington, *Women*, 90–104 (bes. 101–4): Als Situation konstruiert er respektlose Fragen von Frauen, die den Gottesdienst unterbrechen und Chaos erzeugen; gegen diese Unordnung im Gottesdienst verbietet Paulus nun die Fragen der Frauen, die im Rahmen der Beurteilung von Prophetie stehen, so daß sich die Frauen nicht über die Männer erheben; der Ehemann wird zum alleinigen Fragepartner. Der Autor unterbewertet die allgemeine Formulierung des Schweigegebotes und die sachliche Nähe zu nach-paulinischen Briefen (bes. 1 Tim 2.11–12); in VV. 28, 30 ist das ‘Schweigen’ konditional bestimmt, in V. 34 dagegen allgemein gehalten. Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 287–90 hält an der Authentizität fest mit der Annahme, die Verse seien nur auf christliche Ehefrauen bezogen, stehen also nicht in Widerspruch zu 1 Kor 11.2–16, sondern fügen sich in die paulinische Bevorzugung des ehelosen Standes (1 Kor 7.32–35); ganz ähnlich Dunn, *Theology*, 591–2. Der Text sagt diese Spezifizierung aber in keiner Weise aus. Nach Baumert, *Frau*, 178–80 gilt 1 Kor 14.33b–36 für öffentliche Beratungen, 1 Kor 11.2–16 hingegen für den Gottesdienst. Für Authentizität auch A. C. Wire, *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction Through Paul’s Rhetoric* (Minneapolis: Fortress, 1990) 149–58, 229–32; E. E. Ellis, *Pauline Theology: Ministry and Society* (Grand Rapids: Eerdmans/Exeter: Paternoster, 1989) 67–71; Kremer, 1 Kor, 311–14 (betreffe nur Glossolalinnen und Prophetinnen); Wolff, 1 Kor, 341–5 (nur auf Dazwischenfragen und eigenmächtiges Reden bezogen). Alle diese Versuche zur Begründung der Ursprünglichkeit müssen eine eingeschränkte Geltung des Schweigegebotes postulieren, die der Text selbst jedoch nicht hergibt; daher resultiert auch die Vielzahl der Lösungsvorschläge. M.E. bleibt entscheidend, daß das generell formulierte Schweigegebot in die Zeit nach Paulus eingordnet werden muß.

dazu, selbst kleinste Hinweise auf den praktizierten Leitungsdienst von Frauen innerhalb der Gemeinde historisch als verifikable Indizien auszuwerten. Das erhaltene Material muß als ‘Spitze des Eisbergs’,⁶⁴ als Minimum an Information betrachtet werden und erlaubt den Schluß auf eine wesentlich breiter angelegte urchristliche Praxis.

Geschichtlich betrachtet, haben sich die nach-paulinischen Briefe in ihrer jeweiligen Situation mit Beiflern und Gegnern des Gemeindeglaubens auseinanderzusetzen, und die daraufhin entstehende Ordnung dient der sozialen Sicherung und Stabilisierung des Glaubens angesichts von Fehldeutungen. Der Druck der Geschichte bewirkt die Abwendung von der anfänglichen Gemeindegestalt, der Druck der Geschichte verändert aus dem Evangelium erwachsene Sozialformen christlicher Gemeinden. Aber – und mit dieser Frage muß ich schließen – verschwindet mit dem Versinken gemeindeleitender Tätigkeiten von Frauen nicht ein wesentliches Element der sozialen Verwirklichung des Evangeliums aus dem Raum der Kirche? Verzichtet die Kirche nicht auf eine Möglichkeit, die gesellschaftliche Relevanz des Evangeliums auch in ihrer Sozialstruktur sichtbar zu zeigen?

⁶⁴ Vgl. auch Schüssler Fiorenza, ‘Missionaries’, 422–3, die angesichts häufig ‘inklusiver’ neutestamentlicher Sprache eine sehr ähnliche Bewertung des überlieferten Textmaterials anrät.