

JOHANNA KÖRNER

# Sexualität und Geschlecht bei Paulus

*Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament 2. Reihe*

512

---

**Mohr Siebeck**

Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgeber / Editor

Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber/Associate Editors

Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)

Tobias Nicklas (Regensburg) · Janet Spittler (Charlottesville, VA)

J. Ross Wagner (Durham, NC)

512





Johanna Körner

# Sexualität und Geschlecht bei Paulus

Die Spannung zwischen „Inklusivität“ und  
„Exklusivität“ des paulinischen Ethos am Beispiel  
der Sexual- und Geschlechterrollenethik

Mohr Siebeck

*Johanna Körner*, geboren 1983; 2004–11 Studium der Ev. Theologie in Heidelberg und Halle/Saale; 2011 Erstes Theologisches Examen der Ev. Landeskirche in Baden; 2018 Promotion in Heidelberg.

ISBN 978-3-16-156713-1/eISBN 978-3-16-156715-5  
DOI 10.1628/978-3-16-156715-5

ISSN 0340-9570/eISSN 2568-7484 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

*Für Hans*



## Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Wintersemester 2017/18 an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg als Dissertationsschrift angenommen. Für die Druckfassung wurde sie geringfügig überarbeitet.

Zu ihrer Entstehung haben verschiedene Menschen auf je unterschiedliche Weise beigetragen, welchen an dieser Stelle herzlich gedankt sei: An allererster Stelle ist hier mein Doktorvater und Erstgutachter Prof. Dr. Matthias Konradt zu nennen, dessen Begleitung in fachlicher wie auch in menschlicher Hinsicht ein Glücksfall war und der die gute, alte Bezeichnung *Doktorvater* in jeglicher positiven Hinsicht des Wortes wirklich verdient hat. Für das Zweitgutachten danke ich Herrn Prof. Dr. em. Gerd Theißen, welcher schon früh im Studium mein Interesse für das Neue Testament geweckt hat und von welchem ich gelernt habe, was es heißt, die biblischen Texte zu *lieben*.

Der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) danke ich für die Finanzierung einer Projektstelle im Rahmen des Forschungsprojekts „Ethische Transformationsprozesse im frühen Christentum“, dank derer ich mich drei Jahre lang ungeteilt auf die eigene Forschungsarbeit konzentrieren konnte.

Herrn Prof. Dr. Jörg Frey danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe WUNT II, den Mitarbeitern von Mohr Siebeck für die gute Betreuung während der Publikation, insbesondere Dr. Katharina Gutekunst, Elena Müller, Tobias Stäbler und Tobias Weiß.

Vielleicht wäre es zu dieser Promotion gar nicht erst gekommen ohne so manches klärende und über den wissenschaftlich-theologischen Aspekt weit hinausgehende Gespräch schon während des Theologiestudiums von Seiten der Professorenschaft. Besonders erwähnen möchte ich hier, neben den beiden zu Beginn bereits genannten, Prof. Dr. Ingrid Schoberth (Heidelberg), Prof. Dr. Fritz Lienhard (Heidelberg) sowie Prof. Dr. Anne Steinmeier (Halle/Saale).

Auch außerhalb der Theologischen Fakultät gab und gibt es Menschen, von welchen wohl mit Fug und Recht gesagt werden kann, dass ich ohne ihre Unterstützung kaum an dieses Ziel gelangt wäre. Ganz besonders erwähnen möchte ich hier Friedrich Kramer, Markus Mall, Dr. Birgit Lüken sowie Angela Stadler mit „ihren“ Frauen.

Meinen Kolleginnen und Kollegen aus dem neutestamentlichen Oberseminar danke ich für den anregenden fachlichen Austausch und das konstruktive Feedback über so viele Semester hinweg. Für aufmerksames Korrekturlesen einzel-

## VIII

ner Kapitel vor der Abgabe geht mein herzlicher Dank an Christiane Banse, Dr. Susanne Platzhoff und Alexandra Twardy. Meinem alttestamentlichen Kollegen und Büronachbarn Dr. Volker Grunert danke ich für die zahlreichen äußerst anregenden Flur- bzw. Tür-und-Angel-Gespräche fachlicher wie nicht-fachlicher Art während der Vorbereitungszeit auf das Rigorosum.

Aus dem Umfeld der Heidelberger Fakultät auf keinen Fall vergessen werden darf an dieser Stelle die „gute Seele“ des Lehrstuhls, Annette Dosch aus dem Sekretariat. Außerdem danke ich Christoph Kluge für den unerschöpflichen Lakritzevorrat an der Bibliothekspforte, der auch mir gerade in der Endphase nur zu oft als „Nervennahrung“ gedient hat.

Zu danken habe ich auch meiner Familie: meinen Eltern für ihre zuverlässige und unkomplizierte Unterstützung in Phasen finanzieller Engpässe sowie dafür, dass sie meinen Weg, obwohl sie ihn oft nicht verstanden haben, immer akzeptierten, meinem Bruder Christoph dafür, dass er mit seinem unerschütterlichen Optimismus immer felsenfest an mich geglaubt hat.

Und schließlich: Die letzten Jahre wären nicht vorstellbar ohne die Begleitung von Freunden. Stellvertretend für viele, davon einige kontinuierlich über viele Jahre hinweg, andere in nur kurzem, doch umso intensiverem Kontakt, möchte ich an dieser Stelle nennen: Alexander Lenz, Bettina Kommoss, Dr. Elaine Raju, Johanna Held, Dr. Julia Weiß, Dr. Katja Müller, Lorenzo Cassola, Dr. Martin Linnebach, Dr. Michael Reichert, Tanja Forderer, Dr. Tim Najuch und Viola Rieck. Ein ganz besonderer Dank geht auch an Gilbert Aleksan.

Und schließlich danke ich meinem Partner Dr. Hans-Georg Ulrichs für das ganze letzte Jahr, seit welchem er an meiner Seite ist. Ihm ist dieses Buch gewidmet.

Göttingen, Juni 2019

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	VII
Kapitel I: Einleitung .....	1
1. Ausgangsfrage und Problemstellung.....	1
2. Überblick über den Forschungsstand .....	3
2.1 Allgemeiner Überblick .....	3
2.2 Auseinandersetzung mit dem Ansatz von Michael Wolter.....	6
2.2.1 Die Darstellung von Wolters Ansatz zur paulinischen Ethik .....	6
2.2.2 Anfragen an Wolters Ansatz .....	14
2.2.3 Überleitung zur Fragestellung dieser Untersuchung .....	17
3. Zur Vorgehensweise und zum Aufbau dieser Untersuchung; Vorbemerkungen zu Methode und Begrifflichkeit.....	18
Kapitel II: Die soziale und kulturelle Identität in der hellenistischen Umwelt der paulinischen Gemeinden .....	21
1. Die Ehe: Stellung und Funktion der Ehe, Relationen innerhalb der Ehe, Ehescheidung.....	23
2. „Inzest“ .....	28
3. Prostitution.....	29
4. Homosexualität .....	33
5. Frauen im öffentlichen (kultischen und profanen) Leben .....	35
6. Geschlechterrollensymbolik.....	38

## Kapitel III: Der zeitgeschichtliche Hintergrund des Paulus: Exemplarischer Vergleich anhand ausgewählter Quellentexte .....42

<i>1. Jüdische Quellen</i> .....	43
1.1 Die Testamente der Zwölf Patriarchen .....	43
1.1.1 Herkunft und Charakter der Schrift.....	43
1.1.2 Sexual- und geschlechterrollenethische Überzeugungen in den TestXII .....	45
1.2 Pseudo-Phokylides.....	56
1.2.1 Herkunft und Charakter der Schrift.....	56
1.2.2 Sexual- und geschlechterrollenethische Überzeugungen bei PseudPhok.....	59
 <i>2. Pagane Quellen</i> .....	 64
2.1 Musonius Rufus .....	64
2.1.1 Zu Person und Werk des Musonius Rufus .....	64
2.1.2 Sexual- und geschlechterrollenethische Überzeugungen bei Musonius Rufus .....	66
2.2 Plutarch: Coniugalia Praecepta.....	75
2.2.1 Zu Person und Werk Plutarchs.....	75
2.2.2 Sexual- und geschlechterrollenethische Überzeugungen in Plutarchs ConjPraec .....	76

## Kapitel IV: Einzelexegese zentraler Texte zur paulinischen Sexual- und Geschlechterrollenethik .....86

<i>1. Aufhebung der Geschlechterunterschiede in Christus?: Gal 3,23–29</i> .....	86
1.1 Die Situation in Galatien und das Argumentationsziel des Paulus .....	87
1.1.1 Die Situation in Galatien und der Anlass des Galaterbriefs .....	87
1.1.2 Die Einordnung von Gal 3,23–29 in den Gesamtkontext der paulinischen Argumentation .....	87
1.2 Die Argumentation des Paulus .....	89
1.2.1 Die „Pädagogen“-Funktion des Gesetzes (VV.23–25) .....	89
1.2.2 Das „Einssein“ aller Glaubenden in Christus (VV.26–29).....	92
1.3 Die ethische Relevanz von Gal 3,28 .....	99
1.4 Fazit und Ausblick.....	104
 <i>2. Die Heiligung der Gemeinde als Enthaltung von „Unzucht“ (und Habgier): 1.Thess 4,1–8</i> .....	 106
2.1 Die Situation in Thessalonich und deren zeit- und sozialgeschichtlicher Hintergrund.....	108

2.2 Die Argumentation des Paulus .....	111
2.2.1 Die Einleitung der Paränese (VV.1f.) .....	111
2.2.2 Die materialethische Ausgestaltung der Paränese: „Heiligung“ durch Enthaltung von „Unzucht“ und Habgier (VV.3–6a) .....	111
2.2.3 Die Begründung und Motivierung der Paränese (VV.6b–8) .....	119
2.3 Fazit und Ausblick .....	121
3. <i>Der sogenannte „Unzuchtsünder zu Korinth“: „Inzest“     und 1.Kor 5,1–13</i> .....	122
3.1 Die Situation in Korinth und deren traditions- und sozialgeschichtlicher Hintergrund .....	123
3.2 Die Argumentation des Paulus .....	126
3.2.1 Der Ausschluss des „Unzuchtsünder“ aus der Gemeinde (VV.1–5) .....	126
3.2.2 Christus als das Passalamm der Gemeinde (VV.6–8) .....	131
3.2.3 Das Verhältnis der christlichen Gemeinde zur Welt und der Geltungsbereich des Ethos (VV.9–13) .....	133
3.3 Fazit und Ausblick .....	138
4. <i>„Unzucht“ als „Sünde gegen den eigenen Leib“:     Prostitution in 1.Kor 6,12–20</i> .....	140
4.1 Die Situation in Korinth .....	141
4.2 Die Argumentation des Paulus .....	143
4.2.1 Das richtige Verständnis christlicher Freiheit und deren unterschiedliche Anwendungsbereiche (VV.12–14) .....	143
4.2.2 „Unzucht“ als Verfehlung gegen den eigenen Leib (VV.15–20) .....	149
4.3 Fazit und Ausblick .....	162
5. <i>Paulus' Haltung zur Ehe: 1.Kor 7,1–9[.25–40]</i> .....	164
5.1 Die Argumentation des Paulus .....	165
5.1.1 Die programmatische Eröffnung (V.1) .....	165
5.1.2 Das (Sexual-)Verhalten innerhalb der Ehe (VV.2–6) .....	170
5.1.3 Das Verhältnis von Ehe und Ehelosigkeit (VV.7–9) .....	180
5.2 Die Frage nach dem Verhältnis zwischen 1.Kor 7,1–9 und Gal 3,28 ...	187
5.3 Fazit und Ausblick .....	188
Exkurs: Gedanken zum heutigen Umgang mit 1.Kor 7,1–9 .....	189
6. <i>Paulus' Haltung zur Ehescheidung: 1.Kor 7,10–16</i> .....	190
6.1 Die Argumentation des Paulus .....	191
6.1.1 Das Verbot der Ehescheidung (VV.10f.) .....	191
6.1.2 Der „Spezialfall“ der gemischt-konfessionellen Ehen (VV.12–16) .....	201

6.2 Fazit und Ausblick.....	212
7. <i>Paulus' Haltung zur „Homosexualität“: Röm 1,18–27 und</i>	
<i>1.Kor 6,9–11</i> .....	214
7.1 Die Argumentation des Paulus in Röm 1,18–27[32].....	215
7.1.1 Die verkehrte Gotteserkenntnis und -verehrung und ihre Folgen	
(VV.18–25).....	216
7.1.2 Die Verkehrung des „natürlichen Geschlechtsverkehrs“	
(VV.26f.).....	226
Exkurs: Gedanken zum heutigen Umgang mit Röm 1,[26.]27.....	233
7.2 Die Argumentation des Paulus in 1.Kor 6,9–11.....	239
7.3 Fazit und Ausblick.....	244
8. <i>Männer und Frauen im Gottesdienst und die Frage nach</i>	
<i>Geschlechterrollensymbolen: 1.Kor 11,2–16</i> .....	247
8.1 Die Situation in Korinth und deren traditions- und sozialgeschichtlicher-	
Hintergrund.....	248
8.2 Die Argumentation des Paulus.....	253
8.2.1 Captatio benevolentiae und programmatischer Auftakt	
(VV.2f.).....	253
8.2.2 Das geforderte Verhalten von Mann und Frau (VV.4–6).....	255
8.2.3 Die schöpfungstheologische Begründung	
des geforderten Verhaltens (VV.7–12).....	258
8.2.4 Ein zweiter Argumentationsgang: <i>πρέπον – φύσις – συνήθεια</i>	
(VV.13–16).....	266
8.3 Die Frage nach dem Verhältnis zwischen 1.Kor 11,2–16	
und Gal 3,28.....	269
8.4 Fazit und Ausblick.....	272
9. <i>Frauen im Mitarbeiterkreis des Paulus: Röm 16,1–16</i> .....	274
9.1 Die Grußliste in Röm 1,1–16.....	274
9.2 Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Röm 1,1–16 und Gal 3,28 ..	287
9.3 Resümee.....	290
 Kapitel V: Schlussbetrachtungen.....	 293
 Literaturverzeichnis.....	 305
1. <i>Quellen</i> .....	305
1.1 Bibelausgaben.....	305
1.2 Jüdische Quellen.....	305

1.3 Pagane Quellen .....	307
1.4 Frühchristliche Quellen .....	309
2. <i>Hilfsmittel</i> .....	309
3. <i>Sekundärliteratur</i> .....	309
3.1 Kommentare .....	309
3.2 Monographien und Aufsätze .....	311
3.3 Lexikonartikel .....	319
Bibelstellenregister .....	321
Namensregister .....	329
Sachregister .....	331



## Kapitel I

# Einleitung

### 1. Ausgangsfrage und Problemstellung

Die Frage nach dem spezifisch Christlichen oder nach dem Proprium der paulinischen Ethik bzw. die Frage, inwieweit und an welchen Punkten diese inhaltlich in Übereinstimmung steht mit den Traditionen und Sitten der jüdischen und paganen Umwelt oder aber sich von ihr unterscheidet, gehört wohl zu den seit langem mit am meisten kontrovers diskutierten Fragen innerhalb der Paulus-Exegese. Auch die vorliegende Untersuchung befasst sich mit eben dieser Forschungskontroverse, konzentriert sich dabei aber ausschließlich auf den großen Themenkomplex der Sexual- und Geschlechterrollenethik. Wie es dazu kommt, dieser Frage nach „Inklusivität“ und „Exklusivität“ des Ethos des Apostels ausgerechnet anhand der Frage nach seinen sexual- und geschlechterrollenethischen Positionen nachzugehen, bzw. wie man von der zuerst genannten, allgemeinen Frage ausgerechnet zu der zweiten, spezielleren gelangt, bedarf wohl im Vorlauf einiger Erklärung:

In der eben genannten Forschungskontroverse geht es genauer um die Frage, inwieweit Paulus in materialethischer Hinsicht einfach die Gewohnheiten, Überzeugungen und Traditionen aus der jüdischen und paganen hellenistischen Umwelt übernimmt, diese mit theologischen, insbesondere christologischen Begründungen und Motivationen unterlegt und sie somit in ein „christliches Ethos“ integriert oder aber aus seinen spezifischen Glaubensüberzeugungen heraus ihm überkommene Traditionen neu akzentuiert, transformiert bzw. auch materialethisch innovativ wird.

Diesbezüglich stellt die zuerst genannte Position die deutliche Mehrheitsmeinung in der Forschung dar. Folgende Textbeobachtungen in den paulinischen Briefen werden im Wesentlichen zur Begründung dieser Position herangezogen: Zum einen finden sich bei Paulus wiederholt Aussagen, die eine Achtung vor dem moralischen Urteil von außerhalb der Gemeinde stehenden Personen implizieren, so zum Beispiel in 1.Thess 4,11f. die Aufforderung, ehrbar zu leben „vor denen draußen“ (*πρὸς τοὺς ἔξω*), oder in 1.Kor 10,32f. die Mahnung, bei niemandem Anstoß zu erregen, sondern allen zu gefallen zu suchen. Solche Aussagen setzen eine moralische Urteilsfähigkeit auch bei Nicht-Christen voraus, was zugleich in materialethischer Hinsicht zumindest ein Minimum bzw. eine Schnittmenge an gemeinsamen ethischen Überzeugungen

impliziert. In eine ähnliche Richtung weisen Aussagen, welche auf die Vorstellung von einer Art „Naturgesetz“ hinzuweisen scheinen, so in 1.Kor 11,14f. im Zusammenhang des geforderten unterschiedlichen Verhaltens von Mann und Frau im Gottesdienst, sodann in Röm 2,14f. die Rede vom „in die Herzen der Heiden geschriebenen“ göttlichen Gesetz. Ebenso hierher gehören zahlreiche Aussagen innerhalb von ethischen Kontexten, wie „Gutes tun“ (Gal 6,9f.: V.9 τὸ καλὸν ποιεῖν, V.10 ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν; 2.Kor 13,7: τὸ καλὸν ποιεῖν) oder „das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene“ (Röm 12,2: τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον) oder auch, gleichsam als „Paradebeispiel“ für „inklusive“ Ethos immer wieder genannt, Phil 4,8. All jenen gerade genannten Aussagen ist jedoch gemeinsam, dass es sich bei ihnen im Grunde genommen um rein formale, inhaltlich letzten Endes „leere“ Aussagen handelt, welche einer materiaethischen „Füllung“ in konkreten Kontexten und Situationen jeweils erst noch bedürfen.

Daneben werden für diese Position durchaus auch materiaethisch „gefüllte“ Aussagen genannt, wie etwa die häufig angeführten zahlreichen paulinischen Laster- und Tugendkataloge (vgl. Röm 1,28–31; 13,13; 1.Kor 5,10f.; 6,9f.; 2.Kor 12,20f.; Gal 5,19–23), aber auch etliche andere konkrete Einzelweisungen, die inhaltlich mit ethischen Überzeugungen und Traditionen der Umwelt übereinstimmen. Diesbezüglich ist jedoch zu beachten, dass es letztlich einer weit tiefer gehenden Betrachtung bedarf, und zwar anhand einer Verknüpfung von traditions- und religionsgeschichtlichen mit sozialgeschichtlichen Fragestellungen, um in dieser Hinsicht „inklusive“ und „exklusive“ Aussagen wirklich historisch adäquat unterscheiden zu können. Denn die prinzipielle Existenz von inhaltlichen Parallelen oder Analogien im hellenistischen Raum ist für sich allein nicht hinreichend, um ein bestimmtes Ethos als „inklusive“ definieren zu können. So können etwa einzelne ethische Weisungen zwar durchaus in inhaltlicher Übereinstimmung mit dem jüdischen Ethos stehen, welches gleichwohl in den griechisch geprägten Städten der „heidenchristlichen“ Gemeinden ohne größere Bedeutung war und damit für die konkrete Empfängergemeinde in materiaethischer Hinsicht innovativ und somit im Blick auf deren soziales Umfeld „exklusiv“ war.

Darüber hinaus finden sich in den paulinischen Briefen neben den eben genannten Aussagen wiederholt auch solche, die dezidiert zur Unterscheidung und Absonderung von „den Heiden“ (τὰ ἔθνη, 1.Thess 4,5), „den anderen“ (οἱ λοιποί, 1.Thess 5,6), „der Welt“ (ὁ κόσμος, 1.Kor 5,9–13) bzw. „dieser Welt“ (ὁ αἰῶν οὗτος, Röm 12,2) auffordern oder einen strikten Dualismus zwischen Christen und Nicht-Christen aufwerfen (so z.B. 1.Thess 5,4–8; 1.Kor 6,1; Phil 2,15). Indirekt gehört in diesen Zusammenhang auch 1.Kor 5,1f., wo das Nicht-Vorhandensein unter den „Heiden“ von eben dem Vergehen, welches innerhalb der christlichen Gemeinde aufgetreten ist, dieses damit umso verwerflicher erscheinen lässt. Des Weiteren kann auch 1.Kor 10,20f. an dieser Stelle genannt werden, wo mit der Unvereinbarkeit von christlichem und nicht-christlichem

Kult ein Absolutheitsanspruch des Christlichen (jedenfalls in Bezug auf bestimmte Bereiche des Verhaltens) aufgestellt wird. Dies alles sind Aussagen, die in grundsätzlicher Weise oder auch nur auf bestimmten Gebieten eine (eher) „exklusive“ Haltung fördern.

## 2. Überblick über den Forschungsstand

### 2.1 Allgemeiner Überblick

Wie zu Beginn bereits erwähnt, besteht die bis heute dominierende Forschungsposition in der Ansicht, das spezifisch Christliche der paulinischen Ethik sei ausschließlich in seiner theologischen, insbesondere seiner christologischen Motivierung und Begründung derselben zu suchen, bzw. in dem Anspruch, in vollkommener Weise zu erfüllen, was prinzipiell von allen gefordert werde, während sie in materiaethischer Hinsicht deckungsgleich mit den Grundsätzen der jüdischen sowie pagan-philosophischen Umwelt sei, Paulus somit also inhaltlich keine „christliche Sonderethik“ für seine Gemeinden aufstelle. Diese Position ist bis heute maßgeblich von *Rudolf Bultmann* geprägt, welcher in seinem Aufsatz „Das Problem der Ethik bei Paulus“, erschienen in der ZNW von 1924,<sup>1</sup> (im Zusammenhang seiner Erörterung des Verhältnisses von Theologie und Ethik bei Paulus) die These aufstellte, dass das von Paulus geforderte sittliche Handeln in inhaltlicher Hinsicht vom Christen nichts erwarte, was nicht ebenso auch vom Nicht-Christen gefordert werden könne, das christliche Handeln sich mithin nur durch den neuen Charakter des „Gehorsams“ und damit nicht nach außen hin wahrnehmbar von anderen unterscheide. In der Folgezeit ist diese Position diskussionsbestimmend geworden und hält sich bis in neuere Paulusdarstellungen oder Gesamtdarstellungen neutestamentlicher Ethik. So stellt beispielsweise *Siegfried Schulz* in seiner 1987 erschienenen Gesamtdarstellung zur „Neutestamentliche[n] Ethik“ lapidar fest, dass „die bisherige Forschung [...] zu dem weithin im internationalen wie interkonfessionellen Bereich akzeptierten Ergebnis gekommen [ist], daß die spätpaulinische mit der nichtchristlichen Ethik materiaethisch übereinstimmt“<sup>2</sup>. Unter den neueren Veröffentlichungen kann als Vertreter dieser etablierten Forschungsposition exemplarisch *Udo Schnelle* genannt werden, der in seiner 2003 erschienenen Paulus-Monographie die paulinische Ethik nach ihrer materiaethischen Seite primär pagan-philosophischen und nur eingeschränkt auch jüdischen Traditionen entnommen sieht, ihr Proprium hingegen allein in der Neuheit ihrer Begrün-

---

<sup>1</sup> RUDOLF BULTMANN, Das Problem der Ethik bei Paulus, ZNW 23 (1924), 123–140.

<sup>2</sup> SIEGFRIED SCHULZ, Neutestamentliche Ethik, Zürich 1987, 386.

dung definiert.<sup>3</sup> Ebenso spricht *Christof Landmesser* von einer „mangelnde[n] ethischen Originalität“ bei Paulus.<sup>4</sup> Auch *Michael Wolter*, auf dessen Ansatz gleich noch ausführlicher eingegangen werden soll, spricht in dieser Hinsicht der Ethik des Apostels Paulus inhaltlich jegliche Exklusivität und Innovationskraft ab.<sup>5</sup>

Vereinzelt finden sich auch Forschungsansätze, welche die inhaltlichen Weisungen der paulinischen Ethik differenzierter beurteilen und von der traditionellen These einer pauschalen inhaltlichen Identität mit den Traditionen der Umwelt abweichen. So betont beispielsweise *Wolfgang Schrage* in seiner 1982 (in zweiter Auflage 1989) erschienenen Gesamtdarstellung zum einen die mit der Übernahme von Traditionen stets verbundene und das Spezifikum des Paulus gleichfalls entscheidend mit bestimmende kritische Sichtung und Selektion des überkommenen Materials, zum anderen und darüber noch hinausgehend aber auch, dass sich „ebenso deutlich eigene Akzente und materiale Besonderheiten nicht übersehen“<sup>6</sup> lassen. Jedoch wird bei ihm explizit erklärt, dass im Rahmen seines Werkes „dieser Rezeptionsprozeß [...] nicht ausführlich behandelt werden“ kann, sondern es vielmehr „genügen [muss], das komplizierte Verhältnis von Aufgeschlossenheit und Übernahme einerseits, von Auswahl und Korrektur andererseits beispielhaft zu illustrieren“<sup>7</sup>. Stattdessen steht hier eindeutig die Frage „nach der theologischen Motivation und Begründung sowie nach den grundsätzlichen Kriterien und konkreten Weisungen“<sup>8</sup> im Vordergrund. Noch einen Schritt weiter geht *Richard B. Hays* in seiner 1996 erschienenen Darstellung neutestamentlicher Ethik.<sup>9</sup> Auch Hays konstatiert zwar, dass sich Paulus vielfach an ethische Kategorien und Terminologie der jüdischen wie auch der pagan-hellenistischen Umwelt anlehnt. Dies geht bei ihm bis zu der These, dass es für Paulus durchaus möglich gewesen wäre, eine Ethik zu entwerfen, die sich inhaltlich nicht von anderen unterscheidet. Allerdings sieht er das Entscheidende der Ethik des Paulus nicht in solchen inhaltlichen Übereinstimmun-

---

<sup>3</sup> Vgl. UDO SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin/New York 2003, 635ff.; vgl. zu dieser Position auch ders., *Die Begründung und die Gestaltung der Ethik bei Paulus*, in: R. Gebauer / M. Meiser (Hgg.), *Die bleibende Gegenwart des Evangeliums*, FS Otto Merk, Marburg 2003, 109–131.

<sup>4</sup> CHRISTOF LANDMESSER, *Begründungsstrukturen paulinischer Ethik*, in: F.W. Horn / R. Zimmermann (Hgg.), *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament Ethics*, Bd. I, WUNT 238, Tübingen 2009, 186.

<sup>5</sup> Vgl. MICHAEL WOLTER, *Identität und Ethos bei Paulus*, in: ders., *Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas*, WUNT 236, Tübingen 2009, 121–169, dort v.a. 125f.

<sup>6</sup> WOLFGANG SCHRAGE, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen <sup>2</sup>1989, 206.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> A.a.O., 12.

<sup>9</sup> Vgl. RICHARD B. HAYS, *The Moral Vision of the New Testament. Community, Cross, New Creation. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, San Francisco 1996.

gen, sondern in seiner sorgfältig ausgearbeiteten theologischen Begründung und seiner Orientierung am Christusgeschehen als *der* grundlegenden Norm der Ethik.<sup>10</sup> Das spitzt sich bei ihm sogar zu der These zu, dass „there is no meaningful distinction between theology and ethics in Paul’s thought“<sup>11</sup>. Dabei ist Hays deutlich von seinem hermeneutischen Anliegen geleitet, die Bedeutung neutestamentlicher Ethik für heutiges christliches Handeln herauszustellen, weshalb kein detaillierter Vergleich mit außerchristlichen Traditionen vorgenommen wird, sondern die Konzentration ganz auf der Betonung der unauflösbaren Verbindung der Ethik mit den spezifisch christlichen Glaubensüberzeugungen liegt, insofern nur dadurch überhaupt eine Gegenwartsrelevanz der neutestamentlichen ethischen Normen beansprucht werden kann. Allerdings unterbleibt in hermeneutischer Hinsicht die weiterführende Aufgabe, eine Reflektion des Weltbilds und Gedankengebäudes des Apostels als Ganzes im Hinblick auf seine Gegenwartsrelevanz ausführlicher in den Blick zu nehmen.

Auch in der Gesamtdarstellung von *Rudolf Schnackenburg* wird die Gesamtsituation differenzierter beurteilt, nämlich einerseits durch die Feststellung von Einflüssen von sowie bewussten Anknüpfungen an jüdische und allgmeinphilosophische Traditionen sowie die grundsätzliche Aussage, dass der Christ als Mensch keine Ausnahmestellung beanspruchen könne, andererseits durch die Feststellung von Abweichungen sowie über Traditionelles hinausgehenden Aussagen. Doch liegt der Schwerpunkt der Untersuchungen auch hier ganz eindeutig auf der Entfaltung der theologischen Begründungen, die als der entscheidende Faktor bei der Genese paulinischer Ethik eingeschätzt werden.<sup>12</sup> Ähnliche Ansätze finden sich in der Paulusdarstellung von *Jürgen Becker*, welcher neben der Anknüpfung an jüdische Vorbilder sowie der grundsätzlichen Verwurzelung in den allgemeinen ethischen Normen der Zeit auch die bewusste Gewichtung und Auswahl derselben wahrnimmt und zu dem Urteil gelangt: „Es gibt für ihn [Paulus] keine christlich exklusive Ethik, sondern ein an Christus orientiertes Ethos, das zugleich offen ist für das Allgemeine.“<sup>13</sup> *E.P. Sanders* hingegen urteilt relativ pauschal, Paulus argumentiere traditionell in Abschnitten allgemeiner Paränese, werde hingegen ethisch innovativ in der Auseinandersetzung mit konkreten Konfliktfällen<sup>14</sup> (in ähnlicher Weise auch Hays).

---

<sup>10</sup> Vgl. a.a.O., 46: „[...] the fundamental norm of Pauline ethics is the christomorphic life.“

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Vgl. RUDOLF SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*. Bd. II. *Die urchristlichen Verkündiger*, Freiburg/Basel/Wien 1988.

<sup>13</sup> JÜRGEN BECKER, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989, 461.

<sup>14</sup> Vgl. E.P. SANDERS, *Paulus. Eine Einführung*, Stuttgart 1995, 150–152. Eine solche Aufteilung mag ihrer Tendenz nach durchaus Richtiges aufweisen, erscheint aber m.E. als starres Schema angewendet oder gar als alleinige Erklärung für die verschiedenen Strömungen bei Paulus zu undifferenziert.

## 2.2 Auseinandersetzung mit dem Ansatz von Michael Wolter

Einen besonders profilierten, beachtenswerten und ausführlich ausgearbeiteten Ansatz zu der Frage nach dem materiaethischen Profil bzw. nach dem „spezifisch Christlichen“ in der paulinischen Ethik bietet Michael Wolter, welcher deshalb hier in einem eigenständigen Unterabschnitt detaillierter dargestellt und analysiert werden soll. Wolter hat sich genannter Fragestellung in verschiedenen Veröffentlichungen zugewandt und seinen Ansatz dabei sukzessive vertieft und erweitert: zunächst in dem Aufsatz „Ethos und Identität in paulinischen Gemeinden“ (1997), gefolgt von der Studie „Die ethische Identität christlicher Gemeinden in neutestamentlicher Zeit“ (2001); speziell im Hinblick auf den 1.Kor werden die entsprechenden Fragen verhandelt in dem Aufsatz „„Let no one seek his own, but each one the other’s“ (1Corinthians 10,24): Pauline ethics according to 1Corinthians“ (2006); die Gedanken der ersten beiden Aufsätze wurden schließlich miteinander verknüpft und nochmals weitergeführt in „Identität und Ethos bei Paulus“ (2009); darüber hinaus spielt dieser Ansatz auch in Wolters Paulus-Monographie von 2011 eine zentrale Rolle.<sup>15</sup>

### 2.2.1 Die Darstellung von Wolters Ansatz zur paulinischen Ethik

Grundsätzlich schließt sich Wolter an die Reihe derjenigen an, die ein rein „inklusives“ paulinisches Ethos postulieren und dem Apostel in materiaethischer Hinsicht jegliche „Exklusivität“ und Innovationskraft absprechen. Was seinen Ansatz dabei jedoch so bemerkenswert macht, ist einerseits, dass er jene materiaethische Inklusivität nicht – wie etliche andere Vertreter dieser Mehrheitsforschungsmeinung – lediglich konstatiert, sondern zugleich sehr ausführlich nach deren theologischer Begründung und Funktion fragt. Andererseits verbindet er in diesem Zusammenhang die Frage nach theologischen Begründungszusammenhängen der paulinischen Ethik auch mit sozialgeschichtlich-soziologischen Fragestellungen und versucht somit alle Einzelbeobachtungen in einen großen, umfassenden und in sich geschlossenen Gesamtzusammenhang zu integrieren. Sein Ausgangspunkt liegt dabei zunächst weder bei den Fragen nach den konkreten Inhalten noch nach deren dogmatischer Einbettung, sondern eben, unter Rückgriff auf soziologische Katego-

---

<sup>15</sup> MICHAEL WOLTER, Ethos und Identität in paulinischen Gemeinden, NTS 43 (1997), 430–444; ders., Die ethische Identität christlicher Gemeinden in neutestamentlicher Zeit, in: W. Härle / R. Preul (Hgg.), Marburger Jahrbuch Theologie 13: Woran orientiert sich Ethik?, MThSt 67, Marburg 2001, 61–90; ders., „Let no one seek his own, but each one the other’s“ (1Corinthians 10,24): Pauline ethics according to 1Corinthians, in: J.G. van der Watt (Hg.), Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament, BZNW 141, Berlin/New York 2006, 199–217; ders., Identität und Ethos bei Paulus, in: ders., Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas, WUNT 236, Tübingen 2009, 121–169; ders., Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011.

rien, bei der Betonung des funktionalen Aspekts eines Ethos: Wolter betont, dass es bei einem jeglichen Ethos niemals ausschließlich und oft nicht einmal primär um die einzelne Handlung an sich oder um den Zweck dieser Handlung geht, sondern dass ein Ethos darüber hinaus immer auch eine Verweiskfunktion impliziert, insofern es die Identität (und zwar nicht die Identität eines Einzelnen, sondern die überindividuelle Gruppenidentität) auf der Wahrnehmungsebene darstellt und repräsentiert (und damit allererst realisiert). Diese Darstellung und Repräsentation von Identität erfolgt dabei gleichermaßen nach außen wie nach innen: Aus der Außenperspektive kann eine bestimmte Gruppe somit von anderen als eine eigenständige, von den übrigen unterscheidbare Größe wahrgenommen werden; und in der Binnenperspektive können sich die einzelnen Mitglieder der Gruppe aufgrund der gemeinsamen Verhaltensweisen ihrer Zugehörigkeit zu dieser vergewissern und sich dabei zugleich selbst nach außen abgrenzen.<sup>16</sup> Im Blick auf die frühchristlichen und insbesondere auf die paulinischen Gemeinden (um welche es ja in den genannten Studien wie auch in dieser Untersuchung primär geht) erfolgt diese Abgrenzungsfunktion dabei in diachronischer wie auch in synchronischer Richtung, „diachronisch gegenüber der Zeit vor der Bekehrung und synchronisch gegenüber der nichtchristlichen Umwelt“<sup>17</sup>. Im Zusammenhang einer solchen Funktionsbestimmung eines Ethos führt Wolter weitere Termini und Unterscheidungen ein, die für die Anwendung auf die paulinischen Texte bzw. auf die Konstellationen in den paulinischen Gemeinden von Relevanz sind: Besonders zentral ist dabei die Unterscheidung zwischen *inklusive* und *exklusive* Ethos. Ein *inklusive* Ethos bezeichnet all diejenigen Handlungsweisen, welche eine einzelne Gruppe mit der Gesamtgesellschaft teilt, und hat die spezifische Funktion, jene in diese zu integrieren und ein Zusammenleben zu ermöglichen, während hingegen ein *exklusive* Ethos alle abweichenden Verhaltensweisen umfasst und die Funktion hat, jene von dieser abzugrenzen und zu unterscheiden. Dabei benötigt jede Untergruppe, die innerhalb der größeren Gesellschaft ihre Eigenständigkeit bewahren und gleichwohl (zumindest einigermaßen) friedlich in und mit ihr existieren möchte, immer eine Mischung aus beiden Komponenten in ihrem spezifischen Gruppenethos.<sup>18</sup> Insofern die paulinischen Gemeinden durchweg aus Menschen bestanden, welche zunächst in einem nichtchristlichen Kontext aufgewachsen waren und für welche die Bekehrung zum Christusglauben dementsprechend einen gravierenden Wendepunkt in ihrem Leben darstell-

---

<sup>16</sup> Vgl. WOLTER, Ethos, 430; ders., Ethische Identität, 62; ders., Ethics, 200; ders., Identität, 128.

<sup>17</sup> WOLTER, Ethische Identität, 69; ders., Identität, 138.

<sup>18</sup> Vgl. WOLTER, Ethos, 431; ders., Ethische Identität, 64f.; ders., Ethics, 200f.; ders., Identität, 129. Genannte Unterscheidung zwischen inklusivem und exklusivem Ethos ist dabei grundlegend wichtig für diese gesamte Untersuchung; dementsprechend werden die Begriffe „inklusive“ und „exklusiv“ im Folgenden immer in eben diesem Sinne verwendet.

te,<sup>19</sup> sind des Weiteren die Kategorien der (primären und sekundären) *Sozialisation*<sup>20</sup> sowie der *Resozialisation*<sup>21</sup> für Wolters Interpretationsansatz von Relevanz.

Eben dieser Ansatzpunkt bei der Frage nach dem funktionalen Aspekt eines Ethos führt des Weiteren auch dazu, dass Wolter einen sehr weit gefassten Ethos-Begriff zugrunde legt. Es geht ihm nicht allein um die „klassischen“ ethischen Themen (etwa im Sinne einer Engführung auf eine wie auch immer geartete „Moral“), sondern um alle institutionalisierten Handlungen, die auf irgendeine Art eine Verweisfunktion in dem eben dargestellten Sinne übernehmen können.<sup>22</sup> Die im vorhergehenden Abschnitt dargestellte „klassische“ Diskussion um das sogenannte „christliche Proprium der paulinischen Ethik“ erhält somit bei ihm noch einmal ein ganz besonderes, geschärftes Profil.<sup>23</sup>

Als Beispiel für den eben beschriebenen inneren Zusammenhang zwischen Gruppenidentität und Gruppenethos führt Wolter das Vorbild Israels bzw. genauer: des hellenistisch-jüdischen Diasporajudentums an, bei welchem die Korrelation zwischen einer exklusiven religiösen Identität und einem ebenso exklusiven Ethos besonders anschaulich zu beobachten ist: Dem Selbstverständnis Israels als dem aus den übrigen Völkern auserwählten und ausgesonderten Gottesvolk korrespondiert in der Gestalt der Tora und ihrer Auslegung eine Ethik, die auf die Unterscheidung und Abgrenzung von allen anderen Völkern abzielt und somit die Besonderheit der Identität auf der Verhaltens- und Wahrnehmungsebene zur Darstellung bringt (gerade im Falle des hellenistischen Diasporajudentums aber zugleich auch – und dies wäre dann das inklusive Element – nach geeigneten Mitteln und Wegen sucht, um mit und innerhalb der griechischen Mehrheitsgesellschaft zusammenzuleben).<sup>24</sup> Demgegenüber postuliert Wolter für Paulus bzw. für die paulinischen Gemeinden, soweit sich deren Position bzw. Situation aus den Texten rekonstruieren lässt, eine deutliche Spannung bzw. sogar Asymmetrie (zumindest auf der vordergründigen Ebene, denn um deren logische „Auflösung“ geht es ihm ja gerade): Auf

<sup>19</sup> Vgl. WOLTER, *Ethische Identität*, 67.69f.; ders., *Ethics*, 208; ders., *Identität*, 136.139.

<sup>20</sup> Die primäre Sozialisation bezeichnet dabei gleichsam das erste „Hineinwachsen“ in das grundlegende Ethos einer bestimmten Gemeinschaft oder Gesellschaft in der Kindheit, die sekundäre Sozialisation hingegen die Übernahme einer neuen Rolle, eines neuen Status etc. mit dem jeweils zugehörigen speziellen Ethos innerhalb derselben größeren Gemeinschaft; vgl. WOLTER, *Ethische Identität*, 65, Anm. 20; ders., *Identität*, 132, Anm. 38.

<sup>21</sup> Eine Resozialisation umfasst ebenso wie die primäre Sozialisation die Übernahme eines völlig neuen Ethos in einer völlig neuen Gemeinschaft, impliziert jedoch im Unterschied dazu zugleich die Abwendung vom vorhergehenden Ethos (und ist damit für Bekehrungsbiographien wie bei den Angehörigen der paulinischen Gemeinden von besonderer Relevanz); vgl. WOLTER, *Ethische Identität*, 65; ders., *Identität*, 132 (jeweils unter Bezugnahme auf Peter L. Berger und Thomas Luckmann).

<sup>22</sup> Vgl. WOLTER, *Ethische Identität*, 62; ders., *Ethics*, 201; ders., *Identität*, 133.

<sup>23</sup> Vgl. WOLTER, *Ethische Identität*, 63; ders., *Identität*, 133.

<sup>24</sup> Vgl. WOLTER, *Ethos*, 431–433; ders., *Identität*, 129–132; vgl. auch ders., *Paulus*, 315f.

der einen Seite steht der Anspruch auf eine nicht minder exklusive religiöse Identität wie diejenige Israels, wobei Paulus sogar etliche Israel-Prädikate (wie etwa zum Beispiel „Heilige“, „Erwählte“, „Berufene“ usw.) auf die christliche(n) Gemeinde(n) übertragen kann.<sup>25</sup> Und auf der anderen Seite handle es sich bei den ethischen Anweisungen und Forderungen, welche er an seine Gemeinden richtet (so stellt Wolter in einer weitreichenden Übereinstimmung mit der Mehrheitsmeinung fest), ganz im Unterschied zu dem in der Tora und ihrer Auslegung festgehaltenen exklusiven Ethos Israels um ein rein inklusives Ethos, bei welchem in inhaltlicher Hinsicht zu allen einzelnen Weisungen Parallelen in der Umwelt des frühen Christentums, sei es in der pagan-hellenistischen philosophisch-ethischen Tradition oder sei es in den Traditionen des Judentums, gefunden werden könnten.<sup>26</sup> Das Spezifikum der paulinischen Ethik sei somit also kein „christliches Sonderethos“ in inhaltlicher Hinsicht, sondern einzig und allein die Forderung, dasjenige Verhalten, was grundsätzlich von allen als gut und richtig anerkannt werde, in einem größeren Maße oder auf eine vollkommeneren Weise zu verwirklichen, bzw., mit Wolters Worten, die Forderung von „ethische[r] Aristie“<sup>27</sup>.

Allerdings wird durchaus auch eingeräumt, dass es (und hier beginnt gleichsam schon eine Art „erste Relativierung“ dieses Ansatzes bei Wolter selbst) hiervon auch Ausnahmen gibt, die sich nicht so restlos und vollständig in das eben gezeichnete Gesamtbild einfügen lassen: Die beiden Themen „Unzucht“ (*πορνεία*) sowie „Götzendienst“ (*εἰδωλολατρία*) nehmen insofern eine Sonderstellung ein, als sie für Paulus völlig unvereinbar mit der exklusiven christlichen Identität sind, obgleich eine solche Position für „Heidenchristen“ (und das heißt somit also für die überwiegende Mehrheit der Angehörigen der paulinischen Gemeinden) keineswegs Bestandteil ihres althergebrachten „inklusiven“ Ethos ist.<sup>28</sup> Allerdings wird zugleich auch konstatiert, dass hinter einer solchen

---

<sup>25</sup> Vgl. WOLTER, Ethos, 434.436; ders., Ethische Identität, 74; ders., Identität, 126f.; ders., Paulus, 316f.

<sup>26</sup> Vgl. WOLTER, Ethos, 437f.; ders., Ethische Identität, 74.80; ders., Identität, 125f. (vgl. besonders nachdrücklich a.a.O., 125: „Es gibt nichts spezifisch Christliches in der paulinischen Ethik, vielmehr macht schon ein oberflächlicher Blick in die Texte deutlich, dass die ethische Weisung des Paulus ausgesprochen inklusiv ausgerichtet ist.“); ders., Paulus, 316f. Gerade in dieser Asymmetrie zwischen exklusivem Identitätsanspruch und inklusivem Ethos sieht Wolter u.a. auch einen wahrscheinlichen Grund für die „Anfälligkeit“ der Gemeinden für judenchristliche Missionare, insbesondere in Galatien: Ihre Mitglieder hätten das Bedürfnis, das postulierte exklusive Selbstverständnis auch durch ein ebensolches Ethos darstellen und wahrnehmen zu können; vgl. WOLTER, Ethos, 438f.

<sup>27</sup> WOLTER, Ethische Identität, 79; ders., Identität, 144; vgl. auch ders., Paulus, 321 (unter Bezugnahme auf Phil 2,15, dass die Christen eben durch eine solche Vervollkommnung der allgemein akzeptierten Werte und Normen „scheinen als Lichter in der Welt“).

<sup>28</sup> Vgl. WOLTER, Ethos, 436.438.444; ders., Ethische Identität, 75; ders., Ethics, 209f.; ders., Identität, 162f.; ders., Paulus, 331–334 (nur im Hinblick auf die Sexualethik vgl. auch noch a.a.O., 328f.).

radikalen Position in diesen beiden „Sonderfällen“ die traditionell jüdische Prägung des Paulus erkennbar wird, sodass es sich letztlich eben doch auch nicht um eine spezifisch christliche materiaethische Innovation handelt, sondern um Forderungen, zu welchen gerade im antiken Judentum wiederum zahlreiche Parallelen gefunden werden können.<sup>29</sup> Des Weiteren wird in diesem Zusammenhang auch konstatiert, dass Paulus zugleich mit dem jüdisch geprägten Sexualethos auch die diesem im antiken Judentum zukommende typische Funktion einer Unterscheidung und Abgrenzung nach außen übernimmt.<sup>30</sup>

Ein weiterer Themenkomplex, der von Wolter in diesem größeren Zusammenhang zur Sprache gebracht wird und der in der Paulus-Forschung ebenfalls recht kontrovers diskutiert wurde und wird, ist die Frage der seit Rudolf Bultmann sogenannten „Indikativ-Imperativ-Problematik“<sup>31</sup>, das heißt also die gerade in der reformatorisch geprägten Theologie virulente Frage, in welchem Verhältnis die paulinische Verkündigung von der Rechtfertigung allein aus Glauben ohne Werke zu seinen zahlreichen ethischen Forderungen steht, wobei die grundsätzliche sachliche Angemessenheit des Indikativ-Imperativ-Schemas gerade in jüngerer Zeit häufig problematisiert wurde.<sup>32</sup> Wolter hingegen plädiert ganz dezidiert für eine Beibehaltung dieses Modells,<sup>33</sup> wenn auch unter

---

<sup>29</sup> Vgl. WOLTER, Ethos, 436; ders., Ethische Identität, 75f.88; ders., Identität, 162f.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang noch zu erwähnen, dass auch Paulus' genaue inhaltliche Definition von *πορνεία*, wie sich in den folgenden Kapiteln noch zeigen soll, typisch jüdisch geprägt ist, insofern für ihn darunter im Grunde jegliche Form von außerehelichem Geschlechtsverkehr fällt.

<sup>30</sup> Vgl. WOLTER, Ethos, 438; ders., Ethische Identität, 75.

<sup>31</sup> Vgl. RUDOLF BULTMANN, Das Problem der Ethik bei Paulus, ZNW 23 (1924), 123–140.

<sup>32</sup> Vgl. exemplarisch dazu z.B. KNUT BACKHAUS, Evangelium als Lebensraum. Christologie und Ethik bei Paulus, in: U. Schnelle / Th. Söding / M. Labahn (Hgg.), Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge, FS H. Hübner, Göttingen 2000, 9–31; MATTHIAS KONRADT, Neutestamentliche Wissenschaft und Theologische Ethik, ZEE 55 (2011), 274–286, dort v.a. 274–279; RUBEN ZIMMERMANN, Jenseits von Indikativ und Imperativ. Entwurf einer ‚impliziten Ethik‘ des Paulus am Beispiel des 1.Korintherbriefes, ThLZ 132 (2007), 259–284; vgl. ferner auch die verschiedenen Beiträge zu Paulus in dem Sammelband von F.W. HORN / R. ZIMMERMANN (Hgg.), Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament Ethics, Bd. I, WUNT 238, Tübingen 2009.

<sup>33</sup> Leider wird in diesem Zusammenhang nur wenig auf die Argumente der Kritiker des Indikativ-Imperativ-Modells eingegangen. Vgl. dazu auch die „Gegenkritik“ von RUBEN ZIMMERMANN, Ethikbegründung bei Paulus. Die bleibende Attraktivität und Insuffizienz des Indikativ-Imperativ-Modells, in: J. Frey / B. Schließer (Hgg.), Die Theologie des Paulus in der Diskussion. Reflexionen im Anschluss an Michael Wolters Grundriss, BThSt 140, Neukirchen-Vluyn 2013, 237–255 (auch wenn die Beiträge in diesem Sammelband zur Diskussion von Wolters Paulus-Monographie leider mitunter insofern ein wenig mit Vorsicht zu genießen sind, als sie vereinzelt aufgrund des leicht polemischen Tonfalls den Anschein erwecken, dass hier das reine Interesse an Sachfragen verlassen wird).

der Voraussetzung, dass hinreichend beachtet wird, dass es sich dabei um Metaphern handelt, welche lediglich den grundsätzlichen Zusammenhang zwischen theologischen Überzeugungen und Verhaltensorientierung umschreiben möchten. Als Hauptgrund für eine Beibehaltung des Begriffspaares führt er dabei an, dass solche Begründungsstrukturen ja nicht erst von den Exegeten eingeführt worden seien, sondern vielmehr von Paulus selbst vielfach verwendet würden.<sup>34</sup> Kritik äußert er lediglich an den konkreten Bultmann'schen (und anderen) Lösungsversuchen der von diesem als „Paradoxie oder Antinomie“<sup>35</sup> bezeichneten Spannung, um deren Auflösung es ihm mit seinem eigenen Ansatz ja gerade auch geht.<sup>36</sup> Insofern ist mit der „Indikativ-Imperativ-Thematik“ gleichsam das zweite große und kontrovers diskutierte Grundproblem innerhalb der Diskussion um die paulinische Ethik (neben der Frage nach ihrem „Proprium“ bzw. nach dem „spezifisch Christlichen“) angesprochen, das Wolter zusammen mit jenem eben gerade durch die Berücksichtigung des funktionalen Aspekts eines Ethos „auflösen“ und in einen umfassenden und in sich kohärenten Gesamtzusammenhang integrieren möchte.<sup>37</sup>

Den zentralen Schlüssel zur Erklärung bzw. zur „Auflösung“ dieser Spannungen oder dieser Asymmetrie sieht Wolter nun gerade in der paulinischen Rechtfertigungslehre. Dabei ist für ihn zunächst einmal wichtig, dass Paulus mit ihr das Ethos und dessen Funktion von der Ebene des Handelns ablöst und auf die Ebene des Glaubens, auf das *πιστεύειν*, überträgt: Es ist an allererster Stelle der gemeinsame Glaube an Jesus Christus (veranschaulicht durch die gemeinsame Taufe), welcher die gemeinsame Gruppenidentität aller Angehörigen der christlichen Gemeinden zum Ausdruck bringt.<sup>38</sup> Dabei versteht Wolter die paulinische Rechtfertigungslehre ganz im Sinne der „New Perspective on Paul“ als Lösung des ekklesiologischen Problems, wie und warum Juden und „Heiden“ trotz ihrer vordergründig verschiedenen Ausgangsbasis (und vor allem auch trotz der bestehenden Ethosdifferenzen) in das *eine* Gottesvolk integriert werden können. Es handelt sich also zunächst und vor allem um eine ekklesiologische Theorie.<sup>39</sup> Erst sekundär und davon abgeleitet kann die Rechtfertigungslehre dann (aufgrund der Argumentation mit der universalen Macht

---

<sup>34</sup> Vgl. WOLTER, Identität, 122; ders., Paulus, 312.

<sup>35</sup> Vgl. z.B. BULTMANN, Problem, 123.

<sup>36</sup> Vgl. WOLTER, Ethische Identität, 66–70; ders., Identität, 124f.; ders., Paulus, 312.

<sup>37</sup> Vgl. dazu v.a. WOLTER, Identität, 127: „Im Folgenden möchte ich nun zeigen, dass diese beiden Spannungen nicht nur unmittelbar miteinander zusammenhängen, sondern dass sie gerade durch ihre Bezogenheit aufeinander aufgehoben werden und sich in eine neue Gesamtinterpretation der paulinischen Ethik als eines theologisch kohärenten Begründungszusammenhangs verwandeln lassen.“

<sup>38</sup> Vgl. WOLTER, Ethos, 439f.442; ders., Ethische Identität, 78; ders., Identität, 141f.

<sup>39</sup> Vgl. WOLTER, Ethos, 440f.; ders., Identität, 140–142; ders., Paulus, 321f.; etwas anders dagegen ders., Ethics, 209: „The presupposition, upon which Paul's ethical teaching rests, is not derived from the *doctrine of justification*, but from *ecclesiology*.“ (Kursiv im Original).

der Sünde als einer die Menschen gleichmachenden Macht) auch als eine anthropologische und individualsooteriologische Theorie verstanden werden.<sup>40</sup> Dementsprechend möchte sie Wolter auch ganz dezidiert verstanden wissen als eine *Lehre* oder noch besser als eine *Theorie* im engeren Sinne, während hingegen die Rede von einer Rechtfertigungsbotschaft oder Rechtfertigungsverkündigung eher irreleitend sei, da es sich bei ihr bereits um eine theologische Reflektion und Konstruktion gleichsam auf der Metaebene handelt, die noch nicht in den Kontext der Erstverkündigung des Evangeliums hineingehört.<sup>41</sup> In diesem Sinne fungiert die Rechtfertigungslehre denn auch als Schlüssel zur Lösung der vermeintlich und vordergründig bestehenden Spannungen: Insofern durch sie eine völlig inklusive (und universal ausgerichtete) Soteriologie und Ekklesiologie begründet wird, ist es nur logisch und konsequent, wenn dem dann auch ein ebenso inklusiv ausgerichtetes Ethos korreliert, welches für alle, unabhängig von ihrer ursprünglichen Herkunft, anschlussfähig ist. Und insofern jede Identität durch ein ihr entsprechendes Ethos allererst realisiert wird, ist es auch keine „Paradoxie oder Antinomie“, sondern vielmehr geradezu eine Folgerichtigkeit, dass dem inklusiven „Indikativ“ der Rechtfertigungslehre auch ein ebenso inklusiver „Imperativ“ entspricht, um die dadurch gestiftete Identität (inklusive nach innen, aber exklusiv im Blick auf die Umwelt) auch auf der Wahrnehmungsebene nach innen wie nach außen zur Darstellung zu bringen.<sup>42</sup>

In diesem Zusammenhang der Betonung der Rechtfertigungslehre als einer ekklesiologischen Theorie wird mehrfach (und dies ist für die gesamte folgende Untersuchung von großer Wichtigkeit) auch die Bedeutung von Textstellen wie Gal 3,28 („da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Sklave noch Freier, da ist nicht männlich und weiblich“) und anderen traditionsgeschichtlich davon abhängigen neutestamentlichen Stellen (1.Kor 7,19; 12,13; Gal 5,6; 6,15 [; Kol 3,11]) als „ekklesiologischer Schlüsselstelle“ bzw. geradezu als eine Art „ekklesiologisches Programm“ hervorgehoben, gerade auch in seiner Bedeutung für das aus einer solchen Ekklesiologie resultierende inklusive Ethos.<sup>43</sup> Als Besonderheit dieses inklusiven Ethos als eines rein *innerekklesialen* Ethos nennt Wolter nun das von ihm sogenannte Prinzip der egalitären Reziprozität: Nach diesem gebildete Forderungen sind besonders häufig mit dem Rezipropronon-

---

<sup>40</sup> Vgl. WOLTER, Identität, 141.

<sup>41</sup> Vgl. WOLTER, Ethos, 441; ders., Identität, 143.

<sup>42</sup> Vgl. WOLTER, Ethos, 442.444; ders., Ethische Identität, 78; ders., Identität, 144f.; ders., Paulus, 322 („Die Entsprechung ist geradezu mit den Händen zu greifen: Die Soteriologie der Rechtfertigungslehre ist genauso inklusiv [jeder wird durch den Christus-Glauben gerechtfertigt, ob er nun nach der Tora lebt oder nicht] wie das inhaltliche Profil der paulinischen Paränese, und darum ist es gerade dieser Sachverhalt, durch den in der paulinischen Theologie Rechtfertigung und Ethik miteinander verbunden sind.“).

<sup>43</sup> Vgl. WOLTER, Ethische Identität, 76.78; ders., Ethics, 202; ders., Identität, 152; ders., Paulus, 320.322.

men ἀλλήλων (ἀλλήλοις, ἀλλήλους) verbunden<sup>44</sup> und beinhalten in jedem Fall, dass sie wechselseitig formuliert sind in der Gestalt, dass von beiden Seiten jeweils genau dasselbe Verhalten erwartet wird, und zwar unabhängig von deren jeweiligem alltagsweltlichen Status.<sup>45</sup> Bei einem Vergleich mit ähnlich strukturierten ethischen Forderungen in außerneutestamentlichen Texten (konstruiert mit dem Rezipropronomen ἀλλήλων [ἀλλήλοις, ἀλλήλους] bzw. überhaupt nach dem Prinzip der egalitären Reziprozität) kommt Wolter zu dem Schluss, dass sich ein solcher Gebrauch außerhalb des Neuen Testaments vor allem in familienethischen sowie in freundschaftsethischen Kontexten finden lässt.<sup>46</sup> Paulus überträgt hier also antike Familien- und Freundschaftsethik und die damit verbundenen Bestimmungen der Relationen untereinander auf die christliche Gemeinde. Sein ganz spezifisches Profil in diesem Punkt zeigt sich dabei ferner auch bei einem Vergleich mit den deuteropaulinischen Briefen, insbesondere mit den Haustafeln im Kolosser- und im Epheserbrief (Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9): Dort sind die Weisungen zwar ebenfalls reziprok formuliert, insofern beide Seiten der jeweiligen Gegensatzpaare als ethische Subjekte angesprochen werden; sie sind aber nicht mehr egalitär, insofern von den beiden Seiten jeweils unterschiedliches Verhalten gefordert wird, welches sich an demjenigen Status orientiert, welcher ihnen auch sonst in ihrem Alltag und in der antiken Gesellschaft zukommt.<sup>47</sup> Auch in diesem Zusammenhang wird also die Bedeutung der ekklesiologischen Dimension für die Ethik betont, und auch hier spielt die Aussage von Gal 3,28 (und deren Parallelen) eine besondere Rolle, insofern es dort eben gerade um die Aufhebung von Statusunterschieden oder zumindest um deren Relativierung im Raum der Gemeinde geht.<sup>48</sup> In seiner vierten Veröffentlichung zu diesem Thema geht Wolter sogar so weit, die paulinische Ethik per se als „angewandte Ekklesiologie“<sup>49</sup> zu bezeichnen.

---

<sup>44</sup> Wenngleich sie allerdings nicht zwingend auf dieses Pronomen angewiesen sind, sondern auch losgelöst von ihm formuliert werden können, vgl. WOLTER, Paulus, 325.

<sup>45</sup> Vgl. WOLTER, Ethische Identität, 84–86; ders., Identität, 150–152; ders., Paulus, 323.

<sup>46</sup> Als Beispiele führt er dabei vor allem Textpassagen aus den Testamenten der Zwölf Patriarchen an. Vgl. WOLTER, Ethische Identität, 85; ders., Identität, 150f. (vgl. dort v.a. 151: „Als Bestandteil ethischer Weisungen wird dieses Pronomen in der Umwelt des Neuen Testaments also immer nur dort gebraucht, wo es um das wechselseitige Verhalten von *statusgleichen* Personen geht bzw. wo *egalitäre* Relationen im Blick sind.“ [Kursiv im Original]); ders., Paulus, 324.

Vgl. dazu auch HELMUT KRÄMER, Art. ἀλλήλων (-οις -ους), EWNT I, Stuttgart/Berlin/Köln <sup>2</sup>1992, 151f.: „Im übrigen wird *ἀ*. von mehreren irgendwie gleichgeordneten Personen und innerhalb homogener Gruppen gebraucht [...]. Theol. relevant ist hier die Verwendung von *ἀ*. vor allem bei Bezeichnung des (geforderten) Verhaltens der Christen in der Gemeinde zueinander unter Betonung der Gegenseitigkeit [...].“

<sup>47</sup> Vgl. WOLTER, Ethische Identität, 89f.; ders., Identität, 153; ders., Paulus, 323f.

<sup>48</sup> Vgl. WOLTER, Ethische Identität, 86; ders., Identität, 152.

<sup>49</sup> WOLTER, Identität, 167; vgl. auch ders., Ethics, 216.

Als Gründe dafür, warum heutige Leser und damit auch heutige Exegeten häufig solche Schwierigkeiten mit dem Verständnis des Ansatzes der paulinischen Ethik und seiner vordergründigen Spannungen haben, nennt Wolter vor allem zwei Faktoren: Zum einen betont er die Minderheitensituation (und zwar vielfach eine angefochtene, kritisch beäugte, wenn nicht gar angefeindete), in der sich die frühen christlichen Gemeinden innerhalb ihrer Umwelt befanden.<sup>50</sup> Und zum anderen und damit eng zusammenhängend betont er den Charakter des frühen Christentums bzw. der paulinischen Gemeinden als einer sozial und kulturell heterogenen Bekehrungsreligion. Diese beiden Faktoren sind in der Situation der heutigen Leser und Ausleger nicht mehr gegeben, in der das Christentum längst von einer Bekehrungs- zu einer Traditionsreligion (und zudem auch zu der in der Gesamtgesellschaft dominierenden Religion) geworden ist. Als Hintergrundsituation für die paulinischen Gemeinden sind sie jedoch entscheidend, da es für sie darum umso wichtiger war, sich durch ihr Ethos sowohl von ihrer nichtchristlichen Umgebung wie auch von ihrer eigenen nichtchristlichen Vergangenheit abzugrenzen und zu unterscheiden.<sup>51</sup>

Gleichsam als „hermeneutischen Ertrag“ einer solchen Auseinandersetzung mit der Ethik des Paulus hält Wolter fest, dass eine Bindung an den paulinischen Ansatz keine Bindung an ein bestimmtes, kontextuell und kulturell vorgegebenes Ethos impliziert, dass sich also kein materialetisch immer gleich bleibendes Ethos daraus ableiten lässt, sondern dass eine bleibende Orientierung an ihm gerade umgekehrt in der Fähigkeit besteht, alle kulturellen Unterschiede zu einer Einheit zu integrieren.<sup>52</sup>

### 2.2.2 Anfragen an Wolters Ansatz

Soweit zur Darstellung. Der Ansatz von Michael Wolter stellt wohl den profiliertesten und am meisten in die Tiefe gehenden zur Frage nach „inklusivem“ und „exklusivem“ Ethos bei Paulus in der jüngeren Zeit dar – daher die Ausführlichkeit an dieser Stelle. Er hat damit ein hoch interessantes, äußerst detailliert durchdachtes und in sich sehr kohärentes Gesamtmodell entwickelt. Gleichwohl lassen sich daran auch Anfragen stellen: Zunächst einmal kann man relativ grundsätzlich, wenn zum Beispiel das Prinzip der egalitären Reziprozität zur Regelung von Verhalten zwischen *eigentlich* statusverschiedenen Personen im Neuen Testament und insbesondere bei Paulus tatsächlich so singular ist, die Frage stellen, inwieweit die Rede von einer völligen „materialetischen Inklusivität“ im engeren Sinne dann wirklich noch zutreffend ist. Meines Erachtens scheint die Unterscheidung zwischen „inklusive“ und „exklusiv“ dann zunächst insofern ein wenig formal und mechanisch durchgeführt zu sein, als häufig nur auf die konkreten Inhalte des angesprochenen

---

<sup>50</sup> Vgl. WOLTER, Ethos, 438f.; ders., Ethische Identität, 69f.; ders., Identität, 139.168.

<sup>51</sup> Vgl. WOLTER, Ethische Identität, 70; ders., Identität, 139f.168f.

<sup>52</sup> Vgl. WOLTER, Ethische Identität, 90; ders., Identität, 167f.

und geforderten Verhaltens geblickt wird (zu welchen sich dann freilich meistens irgendwelche Parallelen im jüdischen oder im pagan-hellenistischen Raum finden lassen), anstatt die jeweiligen Situationen und Kontexte und eben auch die jeweils angesprochenen Adressaten von vornherein in die Überlegungen immer schon mit einzubeziehen. So wird von Wolter selbst in Entsprechung zur exklusiven religiösen Identität durchaus auch ein „exklusives“ christliches Ethos konstatiert, das sich in der Betonung des Liebesgebots (wiederum unter eigentlich Statusverschiedenen) im Besonderen sowie eben im Prinzip der egalitären Reziprozität äußert.<sup>53</sup> Das exklusive Profil der paulinischen Ethik entsteht somit „durch den Referenzrahmen [...], auf den sie bezogen ist, und das ist *die Ekklesia*.“<sup>54</sup> Insofern könnte an dieser Stelle bei der Definition der Unterscheidung zwischen „inklusivem“ und „exklusivem“ Ethos von vornherein noch etwas deutlicher differenziert werden im Sinne der Frage: „Was ist jeweils inklusiv oder exklusiv für wen und in welchem Kontext?“

Dies gilt im Besonderen auch in Bezug auf die oben bereits erwähnte Sonderstellung der paulinischen Sexualethik. Die dezidiert jüdische Prägung des Paulus im Bereich der Sexualethik, genauer: in den Themenbereichen rund um „Götzendienst“ und „Unzucht“, wird, wie bereits gesagt, von Wolter selbst zwar mehrfach konstatiert, aber letztlich dann nicht wirklich weiter in seinen Gesamtansatz eingeordnet.<sup>55</sup> Dabei scheinen die Motive für eine Unvereinbarkeit von Götzendienst, das heißt in diesem konkreten Fall also der Teilnahme an Kultfeiern zu Ehren von „heidnischen“ Gottheiten, mit dem Glauben an den *einen* Gott und Vater Jesu Christi relativ klar zu sein;<sup>56</sup> etwas anders sieht es dagegen bei der Sexualethik aus, deren Sonderstellung nicht in der gleichen Weise so unmittelbar einleuchtend ist. Dabei wird die Frage nach den Motiven für diese Sonderstellung von Wolter durchaus gestellt.<sup>57</sup> Er selbst führt diese

---

<sup>53</sup> Vgl. a.a.O., 145. An dieser Stelle scheint dann denn auch in gewisser Hinsicht ein kleiner Widerspruch in Wolters Ansatz zu bestehen, da er zunächst, um die völlige materialethische Inklusivität der paulinischen Ethik zu betonen, den Hinweis auf die „sich vollziehende Auswahl und Sichtung des vielfältigen ethischen Gutes“ (a.a.O., 126, mit Bezugnahme auf SCHRAGE, Ethik, 191f.) entschieden als unsachdienlich zurückweist, dann jedoch später selbst feststellt, „dass aus dem gesamten Spektrum des Inventars der von der Umwelt des frühen Christentums angebotenen ethischen Normen und Werte eine *Auswahl* vorgenommen wird, die [...] nicht beliebig und zufällig ist“ (a.a.O., 146; Kursiv im Original).

<sup>54</sup> Ebd. (Kursiv im Original); vgl. dazu auch ders., Ethische Identität, 80.84.

<sup>55</sup> Vgl. dazu besonders deutlich WOLTER, Ethics, 210: „The real problem is that I do not have the faintest idea of what the reason for this inconsistency might be. However, this open question should not block the view of the coherence of Paul’s ethical teaching.“; a.a.O., 215: „I skip the case of the young man living with the concubine of his deceased father, because Paul’s argumentation in 5:1–13 is incompatible with the rest of his theology and I do not know why.“

<sup>56</sup> Vgl. a.a.O., 209.

<sup>57</sup> Vgl. WOLTER, Identität, 162.

auf die Vorgeschichte der etwa seit der Mitte des 2. Jh. n.Chr. belegten sogenannten noachidischen Gebote zurück, unter welchen die Verbote von „Götzendienst“ und „Unzucht“ nochmals besonders herausgehoben waren. Eine solche Sonderstellung könnte diesen beiden Geboten im Judentum bereits zu Lebzeiten des Paulus zugekommen sein.<sup>58</sup> Allerdings bleibt diese Annahme als alleiniger Hintergrund für die Besonderheiten in der paulinischen Ethik zunächst ziemlich hypothetisch, zumal selbst unter der Voraussetzung dieser Hypothese damit m.E. noch nicht hinreichend erklärt wäre, warum Paulus dies zum Maßstab einer *innerchristlichen* Ethik (zumal in zur überwiegenden Mehrheit aus „Heidenchristen“ bestehenden Gemeinden) machen wollte.<sup>59</sup> Ähnliches gilt auch für weitere „Erklärungsversuche“ dieser Besonderheiten als „theologische Rationalisierung dieser Sichtweise“ bzw. als „ein Stück theologischer Inkonsequenz“<sup>60</sup>. Das ist freilich nicht ausgeschlossen, doch scheint es doch noch einer tieferehenden Nachforschung wert zu sein, bevor dies gleichsam als „ultima ratio“ behauptet werden sollte.

In diesem Zusammenhang ist dann auch nochmals auf die mehrfach behauptete „Schlüsselstellung“ der Aussage von Gal 3,28 (und davon abhängigen Textstellen) für die paulinische Ethik zurückzukommen. In Verbindung mit dem Themenbereich der Sexualethik ist dabei vor allem deren drittes Gegensatzpaar, „da ist nicht männlich und weiblich“, von Interesse. Wenn, wie sich gezeigt hat und im Fortgang der Arbeit noch weiter zeigen wird, diese bei Paulus an vielen Stellen traditionell jüdisch geprägt (und das heißt dann im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis eben auch ziemlich „patriarchalisch“ ausgerichtet) ist und bleibt, dann lässt sich durchaus die Anfrage stellen, inwieweit die (auch sonst weithin übliche!) Interpretation zu den ethischen Konsequenzen einer Aussage wie Gal 3,28 in Bezug auf das Verhältnis zwischen Mann und Frau innerhalb der christlichen Gemeinde wirklich zutreffend ist. Dies betrifft denn auch ganz grundsätzlich die Frage nach der postulierten Bedeutung der ekklesiologischen Dimension für die paulinische Ethik. In anderen Bereichen (wie zum Beispiel beim Umgang des Paulus mit der Frage nach dem Götzenopferfleisch in 1.Kor 8–10 oder auch mit dem Konflikt zwischen den „Starken“ und „Schwachen“ in Röm 14f.) mag dies sicherlich zutreffen. Jedoch kann nach all dem bisher Gesagten wohl durchaus gefragt werden, ob die Ekklesiologie für den Bereich der Sexualethik bei Paulus tatsächlich so wichtig ist, oder ob nicht hier vielmehr andere „dogmatische Topoi“ weitaus entscheidender sind.

---

<sup>58</sup> Vgl. WOLTER, *Ethische Identität*, 75f.; ders., *Identität*, 162f.; ders., *Paulus*, 334.

<sup>59</sup> Dabei ist sich Wolter selbst der eher geringen Beweiskraft solcher Vermutungen durchaus bewusst; vgl. WOLTER, *Identität*, 162: „Sicherheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit lässt sich an diesem Punkt nicht gewinnen, doch könnte eine Rolle gespielt haben [...]“. Sicherheit wird man in diesen Fragen freilich nie erlangen, doch scheint es auf jeden Fall einen Versuch wert zu sein, in der hier vorliegenden Arbeit zu etwas größeren Wahrscheinlichkeiten vorzudringen.

<sup>60</sup> A.a.O., 163.

Oder, noch einmal etwas zugespitzt formuliert: Es kann gefragt werden, ob die Rede von der „paulinischen Ethik als angewandter Ekklesiologie“ für diesen Teilbereich derselben so ebenfalls zutreffend ist.

### 2.2.3 Überleitung zur Fragestellung dieser Untersuchung

All diese gerade genannten Anfragen sollen dabei in keiner Weise den Wert von Wolters Ansatz in Frage stellen. Ganz im Gegenteil, er hat damit, wie bereits gesagt, ein äußerst komplexes und bewundernswert stringent durchgedachtes Gedankengebäude entwickelt, das darum auch in dieser gesamten Arbeit ein wichtiger „Gesprächspartner“ bleiben wird. Vielmehr dienen sowohl sein profilierter Ansatz wie auch genannte Anfragen daran gerade umgekehrt als Ausgangspunkt dafür, um die Sonderstellung der paulinischen Sexualethik gleichsam umso deutlicher herauszustellen. Auf diese Weise erfährt die zunächst noch ziemlich allgemein gefasste Frage nach „inklusivem und exklusivem Ethos“ bei Paulus eine Zuspitzung auf eben diesen Bereich, insofern es gerade dieser Bereich ist, in welchem der Apostel vielfach ein dezidiert jüdisches Ethos in seinen überwiegend „heidenchristlich“ geprägten Gemeinden zu etablieren versucht, welches für diese darum im Hinblick auf ihre konkrete Umwelt „exklusiv“ ist. Mit der Frage nach der Sonderstellung der Sexualethik hängt diejenige nach den ethischen Konsequenzen der Aussage von Gal 3,28 (aufgrund von deren drittem Glied [„nicht männlich und weiblich“]) eng zusammen. Gerade im Hinblick auf dieses dritte Gegensatzpaar lässt sich das hier zu untersuchende Themengebiet dann noch einmal ausweiten auf den Bereich der „Sexual- und Geschlechterrollenethik“ bei Paulus, auf die Frage nach dem Verhältnis von Mann und Frau im Allgemeinen. Denn (so viel sei an dieser Stelle schon vorweggenommen) diese beiden Teilaspekte, also Sexualethik und Geschlechterrollenfragen, hängen, wie sich im Verlauf der folgenden Untersuchung zeigen wird, in antikem Denken eng zusammen: Was nach unserem heutigen Empfinden zwei verwandte Aspekte darstellen mag, bzw. zwei Aspekte mit einer gemeinsamen Schnittmenge, fällt in der Antike viel mehr in Eines und geht viel stärker ineinander über, insofern in der Antike sexuelle Beziehungen immer auch mit der Darstellung von sozialen Rollen verbunden waren. Mit diesem Themenfeld wäre dann somit gleichsam ein dritter in der Forschung sehr kontrovers diskutierter Punkt zur paulinischen Ethik angerührt (neben den beiden genannten anderen, der Frage nach dem „spezifisch Christlichen“ bzw. nach dem „Proprium“ der paulinischen Ethik sowie der „Indikativ-Imperativ-Problematik“, die beide eher gleichsam auf der „Metaebene“ angesiedelt sind). Zu dieser Frage des paulinischen Geschlechterrollenverständnisses wurden und werden in der Forschung beide Extrempositionen vertreten: Jeweils etwas überspitzt formuliert, wurde Paulus ebenso zum „Frauenhasser und Antifeministen“ verschrien, wie er umgekehrt gerade in der jüngeren Zeit auch gleichsam zum

„Wegbereiter der modernen Emanzipation“ hochstilisiert wurde. Ein Ziel dieser vorliegenden Arbeit soll es nun sein, den Apostel sozusagen vorsichtig und behutsam zwischen diesen beiden Extremen einzuordnen und dabei jeweils im Einzelfall zu differenzieren. Es ergibt sich somit eine Verknüpfung der drei genannten großen „Kontroverspunkte“, indem die Thematik der Sexual- und Geschlechterrollenethik analysiert wird unter folgenden Leitfragen: a) Wie „inklusive“ oder wie „exklusive“ ist dieser Teilbereich der paulinischen Ethik wirklich bzw., genauer, wie inklusiv oder exklusiv ist er für wen genau in welchem Kontext?; und b) welcher theologische „Indikativ“ genau liegt dem sexual- und geschlechterrollenethischen „Imperativ“ hauptsächlich zugrunde?

### 3. Zur Vorgehensweise und zum Aufbau dieser Untersuchung; Vorbemerkungen zu Methode und Begrifflichkeit

Nach all dem bislang Gesagten kommen nun folgende Texte aus den paulinischen Briefen in das Blickfeld, welche im Rahmen dieser Untersuchung ausführlicher behandelt werden sollen: An erster Stelle, gleichsam als Ausgangsbasis für alles Weitere, wäre die bereits mehrfach erwähnte (tatsächliche oder vermeintliche?) „Schlüsselstelle“ Gal 3,28 zu nennen, wobei es dabei äußerst wichtig erscheint, diese nicht losgelöst für sich, sondern vielmehr in ihrem größeren Argumentationskontext und ihrer dortigen Funktion zu betrachten. Sodann fällt im Rahmen des ältesten Paulusbriefes, des 1.Thess, die Rede von der Heiligung als Enthaltung von „Unzucht“ (sowie „Habgier“) in 1.Thess 4,1–8 in den Themenbereich dieser Arbeit, ebenso dann Paulus' Haltung zu Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung in 1.Kor 7. Des Weiteren gehört hierher seine Auseinandersetzung mit den Fragen und Konflikten rund um die Themenkomplexe „Inzest“ (1.Kor 5,1–13), „Prostitution“ (1.Kor 6,12–20) sowie „Homosexualität“ (Röm 1,18–27; 1.Kor 6,9f.). Auch das geforderte Verhalten von Männern und Frauen im christlichen Gottesdienst, das die Frage nach den entsprechenden Geschlechterrollensymbolen impliziert, in 1.Kor 11,2–16 soll näher in den Blick genommen werden. Und schließlich spielen für das Gesamtbild auch noch die zahlreichen Frauen im Mitarbeiterkreis des Paulus eine nicht unerhebliche Rolle; an erster Stelle wäre hierfür die Grußliste in Röm 16,1–16 mit ihrer beträchtlichen Anzahl an Frauennamen zu nennen, des Weiteren auch noch 1.Kor 16,19 (das Ehepaar Aquila und Priska); Phil 4,2f. (Evodia und Syntyche).

Da für die Thematik dieser Untersuchung, wie oben bereits erwähnt, eine Verknüpfung von theologischen, traditions- und religionsgeschichtlichen sowie soziokulturellen Fragestellungen unabdingbar ist, wird dem exegetischen Hauptteil zunächst in der im Rahmen dieser Arbeit gebotenen Kürze ein Über-

blick über die soziale und kulturelle Realität in der hellenistisch-römischen Umwelt der paulinischen Gemeinden vorangestellt (II), sodann ein Abschnitt über den zeitgeschichtlichen Hintergrund des Apostels (III). Bei Letzterem wurden exemplarisch jeweils zwei Beispiele aus dem jüdischen Kulturraum (die Testamente der Zwölf Patriarchen sowie Pseudo-Phokylides) und aus dem paganen Kulturraum (der römische Stoiker Musonius Rufus sowie der griechische Neuplatoniker Plutarch) ausgewählt.

Im exegetischen Hauptteil (IV), in welchem die oben genannten Perikopen aus den Paulusbriefen zu seinen sexual- und geschlechterrollenethischen Positionen dann ausführlicher analysiert werden, sind nicht alle Kapitel in exakt der gleichen Art und Weise aufgebaut. Dies ist nicht etwa ein Versehen oder schlichte Nachlässigkeit, sondern voll und ganz beabsichtigt: So ist etwa ein eigenständiger Unterabschnitt über die aktuelle Situation in der jeweiligen Empfängergemeinde nur dann vorangestellt, wenn diese für die paulinische Argumentation und für deren Verständnis aus heutiger Sicht ausschlaggebend ist oder wenn deren Rekonstruktion aufgrund ihrer Komplexität „ergiebig“ genug für einen eigenen Abschnitt ist. Ebenso wurde eine unmittelbare Verhältnisbestimmung zwischen dem jeweils untersuchten Text und Gal 3,28 als dem paulinischen „Basistext“ dieser Untersuchung nur dann vorgenommen, wenn es sinnvoll und ergiebig erschien, was meines Erachtens nicht immer der Fall ist. Das die einzelnen exegetischen Kapitel jeweils abschließende „(Vorläufige) Fazit“ bezieht sich nicht allein auf die Einsichten zu dem unmittelbar zuvor untersuchten Text, sondern auf das Gesamt der Ergebnisse, die sich bis zu diesem Punkt der Arbeit herauskristallisiert haben, sodass diese sich gleichsam „stufenartig“ aufbauen, um schließlich in den „Schlussbetrachtungen“ (V) in Form von 23 einzelnen Thesen zusammengefasst und noch durch einige weitere allgemeine Überlegungen, zum Teil auch hermeneutischer Art, ergänzt zu werden.

Abschließend noch ein paar wenige Bemerkungen in Bezug auf Begrifflichkeiten: Ich verwende im Rahmen dieser Untersuchung durchgehend den Ausdruck „Geschlechterrollenfragen“ anstatt der gegenwärtig gebräuchlicheren und vielleicht „interessanteren“ Bezeichnung „Genderfragen“. Der einfache Grund hierfür besteht darin, dass, wie oben bereits erwähnt, die bewusste Unterscheidung zwischen „sex“ und „gender“ ein modernes Phänomen ist, während im antiken Denken beides wie selbstverständlich zusammengehört, sodass die Anwendung des Begriffs „Genderfragen“ auf antike Konstellationen meines Erachtens einen Anachronismus darstellen würde. Um falsche oder missverständliche Assoziationen in dieser Richtung von vornherein auszuschließen, bleibe ich somit also bei dem etwas aus der Mode gekommenen deutschen Wort „Geschlechterrollenfragen“.

Des Weiteren bin ich mir der vielfältigen Problematik von genauer inhaltlicher Definition und Anwendbarkeit des Identitätsbegriffs durchaus bewusst.<sup>61</sup> Wenn ich daher im Folgenden hin und wieder von „Identität“ spreche, so verwende ich diesen Begriff ausschließlich in dem Sinne, wie er im vorhergehenden Unterabschnitt im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Ansatz von Michael Wolter zur Sprache kam; dasselbe gilt, wie oben bereits erwähnt, für die Bezeichnungen „inklusiv“ und „exklusiv“ bzw. „inklusives und exklusives Ethos“.

---

<sup>61</sup> Vgl. dazu DIETRICH-ALEX KOCH, *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2013, 25; MARKUS ÖHLER, „Identität“ – eine Problemanzeige, in: ders. (Hg.), *Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike*, BThSt 142, Neukirchen-Vluyn 2013, 9–15; CHRISTIAN STRECKER, *Identität im frühen Christentum? Der Identitätsdiskurs und die neutestamentliche Forschung*, in: M. Öhler (Hg.), *Religionsgemeinschaft und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike*, BThSt 142, Neukirchen-Vluyn 2013, 113–167.