

**„ICH SCHREIBE DAS NICHT, UM
EUCH ZU BESCHÄMEN“ (1 KOR 4,14):
BESCHÄMUNG UND SCHAM IM KONTEXT
ANTIKER GENDERDISKURSE UND IN DEN
PAULINISCHEN GEMEINDEN***



Claudia Janssen**, Ivoni Richter Reimer***

Resumo: *o artigo analisa o texto de 1Co 4,14 em seu contexto literário, histórico e socio-cultural. Objetiva-se interpretá-lo a partir da mentalidade de ‚honra e vergonha‘ em seu tempo, especificamente em que isso contribuiu para a construção da masculinidade hegemônica patriarcal. Com elementos exegéticos, hermenêuticos e a categoria analítica de gênero, demonstra a força transformadora e contracultural da posição e da mensagem de Paulo em relação à percepção e à práxis diferenciadas e críticas a essa concepção e sua base ideológico-filosófica de poder patriarcal. O questionamento apostólico aos líderes da comunidade em Corinto baseiam na práxis da graça e do serviço, e não no exercício da masculinidade que baseia em discriminação e preconceitos. Com isso, o artigo visa fomentar análise crítico-constructiva de textos sagrados e de sua história interpretativa, que corrobora até hoje com o ‚alinhamento‘ ideológico dessa masculinidade hegemônica, também responsável por violência de gênero, de classe e etnia.*

Palavras-chave: *1Coríntios 4. Honra e Vergonha. Masculinidade. Discurso de Gênero. Hermenêutica Feminista.*

* Recebido em: 15.04.2020. Aprovado em: 12.06.2020. Este texto foi publicado originalmente por Claudia Janssen, in: GRUND-WITTENBERG, Alexandra; POSER, Ruth (Hg.). Die verborgene Macht der Scham. Ehre, Scham und Schuld im alten Israel, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Lebenswelt. Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck und Ruprecht, 2018. S. 159-182. Para esta versão, teve a colaboração em termos de conteúdos, de escrita e de adequação às Diretrizes da Caminhos pela coautora.

** Doktorin in Religionswissenschaften (Universität Kassel). Professorin für Feministische Theologie, Theologische Geschlechterforschung und Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel. *E-mail:* janssen.claudia@gmx.de

*** Doutora em Filosofia/Ciências da Religião (Universität Kassel) com pós-doutorado em Ciências Humanas (UFSC). Graduada em Teologia (Faculdades EST). Docente na PUC Goiás (PPGCR) e Líder do Grupo de Pesquisa e Estudos em Religião, Gênero e Poder. *E-mail:* ivonirr@gmail.com

DIE (RE)PRÄSENTATION HEGEMONIALER MÄNNLICHKEIT IM RÖMISCHEN REICH

Die Schriften des Neuen Testaments sind im Kontext des Imperium Romanum entstanden. Sie spiegeln an vielen Stellen die Auseinandersetzung mit römischer Herrschaftsideologie und deren Konzepten von Macht und Identität wider. Genderfragen waren in diesem Zusammenhang von großer Bedeutung¹. Die Konstruktion hegemonialer Männlichkeit² bildete eine zentrale gesellschaftskonstituierende Kategorie. Denn Geschlecht wurde in der Antike nicht nur biologisch über körperliche Geschlechtsmerkmale, sondern darüber hinaus auch über gesellschaftliche Abgrenzungen bestimmt. Medizinhistorische Studien zeigen, dass bis ins 17. Jh. hinein von einer biologischen Ein-Geschlechtlichkeit ausgegangen wurde. Mannsein und Frausein wurden anatomisch analog gedacht und mussten deshalb gesellschaftlich umso deutlicher abgegrenzt werden: durch den sozialen Rang, die Herkunft und kulturelle Rolle. „Es gab viele soziale Geschlechter [*gender*], aber nur ein einziges, anpassungsfähiges biologisches Geschlecht [*sex*]“ (LAQUEUR, 1996, S. 49).

In seiner Analyse der *Annalen* des Tacitus zeigt der Historiker Thomas Späth (1994, S. 306), dass in diesem Werk soziale Faktoren für die Konstruktion hegemonialer Männlichkeit entscheidend sind: „Die Definition von Männlichkeit ist eine Festlegung von Abstufungen [...] ist eine gewertete Abstufung, ist eine Hierarchie.“ Die Männlichkeit römischer Männer messe sich an ihrer sozialen Rolle und an ihrer Stellung in der Familie. So sei der *pater familias* das Modell von Männlichkeit schlechthin, auch über den häuslichen Bereich hinaus. Macht zu besitzen und auszuüben sei das zentrale Merkmal von Männlichkeit, aber nicht jeder Mann habe sie deshalb natürlicherweise: Ein Mann muss eine Machtposition erringen und sie verteidigen, sie ist ihm nicht allein mit der Biologie gegeben³. Die Untersuchungen des Neutestamentlers Moisés Mayordomo Marín (2008, S. 99-115) zu Männlichkeitskonstruktionen in der römisch-hellenistischen Antike bestätigen diese Ergebnisse. Er hat weitere Literatur und bildliche Darstellungen analysiert. Sozial konstruierte Männlichkeit bildet ihm zufolge in der griechisch-römischen Antike eine zentrale Kategorie zur Deutung der Wirklichkeit. Männlichkeit müsse durch öffentliche Selbstdarstellung in Konkurrenz zu anderen erworben werden. Kontrolle und Herrschaft werden als entscheidende Ausdrucksformen des Mannseins definiert, das sich vor allem auch körperlich zeigen müsse. Der männliche Körper sollte vollkommen, nach außen gerichtet, stark und kontrolliert sein. Im Blick auf die Menschen, die den Kriterien hegemonialer Männlichkeit nicht entsprachen, wird deshalb von *unmen* „nicht-Männern“ gesprochen. „The category ‚unmen‘ could include women, foreigners, slaves,

children, all of whom were defined as passive, submissive, violable, penetrable, sexually receptive, and ruled by emotions.” (BURKE, 2012, S. 71). Sklaven und Barbaren, d.h. Männer eroberter Völker, wurden im Gegensatz zu römischen Männern oft körperlich kleiner oder feminisiert dargestellt. Die Beschämung der Unterlegenen war ein wichtiges Mittel, sich von ihnen abzugrenzen und die eigene Überlegenheit herauszustellen. Exemplarisch lässt sich dies an der Statue des Augustus zeigen, die in der Villa der Livia bei Prima Porta gefunden wurde.



Abbildung und Rechte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/eb/Statue-Augustus.jpg>
<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Statue-Augustus.jpg>
Bildunterschrift: Marmorkopie nach Bronzeoriginal 20 v. Chr.

Der historische Hintergrund, der zur Erschaffung dieser Statue geführt hatte, war die lang andauernde kriegerische Auseinandersetzung mit dem parthischen Reich, der mit Rom konkurrierenden Großmacht im Osten. Der konkrete Anlass war die Rückgabe der Feldzeichen (*signa*) im Jahr 20 v., die im Jahr 54/53 v. vom parthischen Heer erobert worden waren. In den *signa* konzentrierte sich die Macht des Siegers (ECK, 2007, S. 53-54). Sie verloren zu haben, war aus römischer Sicht eine große Schmach. Seit Mitte der 20er Jahre wurde die Bevölkerung auf einen neuen Partherkrieg vorbereitet. Der Feldzug selbst, den Augustus anführte, verlief dann relativ unspektakulär⁴. Nach diplomatischen Verhandlungen gab der Partherkönig Phraates IV die Feldzeichen und Legionsadler heraus. Augustus ließ sie in einem extra errichteten Tempel, der Mars Ultor geweiht wurde, ausstellen. Drei Jahrzehnte später erwähnt er dies in seinem Bericht über die Tätigkeiten seiner Regentschaft, in den *res gestae* (AUGUSTUS, 1975, S. 29):

Zahlreiche Feldzeichen, die durch andere Feldherren verloren worden waren, habe ich durch die Niederringung der Feinde aus Spanien und Gallien sowie von den Dalmatern wiedererlangt. Die Parther habe ich veranlaßt, die Beute und die Feldzeichen dreier römischer Heere mir zurückzugeben und demütig die Freundschaft (amicitia) des römischen Volkes zu erbitten. Diese Feldzeichen aber ließ ich im innersten Heiligtum des Tempels des Mars Ultor aufbewahren.

Die ursprüngliche Statue des Augustus wurde in Bronze gefertigt. Die Auftraggeber ließen ihn als strahlenden Sieger mit göttlichen Attributen erscheinen. Im Zentrum der Abbildungen auf dem Brustpanzer steht die Übergabe der Legionsadler und Feldzeichen durch den Partherkönig an eine Person, die die römischen Legionen repräsentiert und möglicherweise Mars Ultor selbst darstellt. Der Vorgang steht im Mittelpunkt zwischen Himmel und Erde, die durch Himmels- und Erdgöttinnen repräsentiert werden. Diese Statue erhebt damit eine eher unspektakuläre diplomatische Vereinbarung zwischen zwei Großmächten, die sich auf Waffenstillstand statt Krieg geeinigt haben, zu einem Weltereignis mit geradezu kosmischen Dimensionen. Die Rückgabe der Feldzeichen wird zu einem Ereignis hochstilisiert, das die Ehre des ganzen Volkes nach der Schande des Verlustes der *signa* wieder herstellt. Die erlittene Scham wird abgewehrt und kompensiert⁵. Die Überlegenheit der siegreichen Römer wird damit herausgestellt, dass die besiegten Feinde erniedrigt und gedemütigt werden. Auf dem Brustpanzer erscheint der Partherkönig als Sinnbild eines unzivilisierten Barbaren, der unterwürfig die *signa* zurückgeben muss⁶. Auch auf Münzen, die der Senat anlässlich dieses Ereignisses prägen ließ, findet sich das Bild des demütigen Parthers.

Der kniende Barbar blieb auch künftig eine außerordentlich erfolgreiche Bildformel und prägte weitgehend die Vorstellung der Römer von ihrem Verhältnis zu den an den Grenzen wohnenden Völkern: Nachdem sie Roms Macht kennengelernt hatten, sollten sie die Herrscher verehren und um amicitia bitten (ZANKER, 1997, S. 191).

Ein weiteres Mittel um die Überlegenheit Roms auszudrücken ist es, die besiegten Völker als Frauen darzustellen und sie damit zu beschämen: Auf dem Brustpanzer rahmen trauernde weibliche Gestalten die Szene. Sie repräsentieren die unterworfenen Völker (hier: vermutlich Spanien und Gallien). Eine vergleichbare Szene zeigt auch die Münze „*Iudea capta*“, die nach dem jüdischen Krieg (nach 70 n.) geprägt wurde.



Abbildung und Rechte: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/cb/%D7%9E%D7%98%D7%91%D7%A2_%D7%99%D7%94%D7%95%D7%93%D7%94_%D7%94%D7%A9%D7%91%D7%95%D7%99%D7%94.jpg

Auf der einen Seite ist Kaiser Vespasian abgebildet, Judäa erscheint auf der anderen als leidende Frau, neben der ein römischer Soldat steht. Er ist überlebensgroß (im Vergleich zur Dattelpalme) dargestellt und drückt so die Überlegenheit Roms durch übersteigerte Männlichkeit aus. Das Gegenüber von Soldat und Frau enthält deutlich sexuelle Konnotationen und versinnbildlicht das Verhältnis zum unterlegenen Volk. Münzen gingen von Hand zu Hand, damit war die Botschaft im Alltag allen präsent.

Davina Lopez (2008) hat römische Statuen und Münzen unter Genderaspekten untersucht. Sie zeigt, dass es ein sich durchziehendes Muster in der Darstellung fremder Völker in der römischen imperialen Ideologie gibt: Römischer Frieden entstehe durch Eroberung und Unterwerfung, und Geschlecht sei das Mittel, um die Machtbeziehungen und Hierarchien verständlich zu machen: Die Unterwerfung der Nationen (*ethnē*) werde durch die Unterwerfung von Frauen symbolisiert⁷. Von den Eroberten wurde diese Darstellung verstanden, sie hatten es zum Teil am eigenen Körper erfahren, was konkret mit einer solchen Unterwerfung verbunden ist. Bei den Eroberungen kam es zu Massenversklavungen und damit auch zu Vergewaltigungen und sexueller Gewalt gegen Frauen, Männer und Kinder in großer Zahl⁸. Die Menschen in den von den Truppen eingenommenen Städten zählten als „bewegliche Beute“ (VOLKMANN, 1990, S. 7-9). Georg Doblhofer (1994, S. 26) beschreibt in seiner Studie zu Vergewaltigungen in der Antike, dass diese auch gezielt eingesetzt wurden, um die Besiegten zu demütigen: „Aus der Sicht des Siegers war der Geschlechtsverkehr mit erbeuteten Frauen eine demonstrative Siegesgeste, die dem Besiegten seine Unterlegenheit nachdrücklich vor Augen führte.“ Viele der von ihm untersuchte Texte zeigen auch die Perspektive der besiegten Männer, die die Gefangennahme der Frauen nicht verhindern und den Schutz der Familie nicht gewährleisten konnten und aus Scham Selbstmord begehen⁹. Die Demütigung bzw. Beschämung geschieht hier durch die Zerstörung der körperlichen Integrität der Opfer und zugleich der Familien- und Sozialstrukturen, in die sie eingebunden sind.

Die Augustus-Statue und die Münzen sind programmatisch für die Präsentation Roms, nachdem Augustus die Alleinherrschaft im Römischen Reich übernommen hatte. Er hatte eine neue Bildersprache entwickelt, die seine Macht auf verschiedenen Ebenen manifestierte: in Staatsakten, religiösen Ritualen, in der Kleidung, durch Statuen und Fresken in den öffentlichen Bauten, die überall im römischen Reich errichtet wurden.

Der römische imperator ist nicht nur ein Militär-, sondern auch ein Propagandaexperte. Er begnügt sich nicht damit, seine Feinde zu besiegen, sondern muss auch seine Gegner und seine eigenen Truppen überzeugen können. Unter den unzähligen Propagandamitteln, die der imperator ge- und missbraucht, nimmt die Architektur eine besondere Stellung ein. Sie erlaubt, den verschiedenen ideologischen Themen eine dauerhafte Form zu verleihen, die noch dazu eine schlüssige und leichtverständliche Lesbarkeit garantiert (GROS; GILLES, 1988, S. 65).

Diese Demonstration der Überlegenheit war ein wichtiger Faktor, seine Macht zu stabilisieren, ohne permanent direkte Gewalt anzuwenden: Die Sieger demonstrieren ihre Macht. Die Besiegten werden beschämt (MARKS, 2015, S. 140).

Die Darstellungen der Unterlegenheit der unterworfenen Völker bestätigen zugleich die Männlichkeit Roms, die auf Statuen, Münzen und Fresken zum Vorbild für Männlichkeit schlechthin wurde (LOPEZ, 2008, S. 37). An ihr sollten sich alle orientieren – auch diejenigen, die nach römischer Definition als „nicht-männlich“ galten. Die Darstellungen meißeln Beziehungen in Stein fest, so dass sie sich als unvermeidlich, natürlich und universal präsentieren; sie repräsentieren die Macht der Herrschenden und zeigen die Unterwerfung der Beherrschten. Durch die im Alltag überall präsente Demonstration von römischer Männlichkeit, der sie nicht entsprechen konnten, waren die Unterlegenen struktureller Erniedrigung ausgesetzt, mit dem Ziel, dass diese verinnerlicht und Teil ihres Selbstbildes wird (LOPEZ, 2008, S. 19). Der demütig kniende Parther oder die feminisierten Darstellungen der besiegten Völker stehen sinnbildlich dafür. Nach Stephan Marks (2015, S. 128) ist strukturelle Beschämung eine bewusste Herrschaftsstrategie, um Menschen in einem Zustand politischer Apathie zu halten. Sie fühlen sich ohnmächtig und unfähig, an ihrer Situation etwas zu verändern. Scham führt sie dazu, aus Verzweiflung zu schweigen.

DIE LETZTEN IN DER ARENA (1 KOR 4,9)

Paulus war in den Städten des römischen Reiches unterwegs. Die Menschen in den messianischen Gemeinden, mit denen er dort zusammen gelebt, gearbeitet und das Evangelium verkündet hatte, gehörten zu ganz unterschiedlichen Völkern, die von Rom besiegt worden waren¹⁰. Sie zählten aus römischer Perspektive

zu den *ethnē*, den Unterworfenen. Viele von ihnen waren Versklavte oder Freigelassene und gehörten zu den rechtlosen und zu weiten Teilen bitterarmen Menschen, die oftmals unter entwürdigenden Bedingungen lebten¹¹. Was bedeutete das für die Frage nach ihrer Identität und der Organisation ihres Lebens? Wie haben sie das Geschlechterverhältnis in ihren Gemeinschaften definiert und gestaltet?

Im ersten Brief an die Gemeinde in Korinth geht Paulus mehrfach auf die konkrete Situation in der Gemeinde ein. In Kapitel 4 äußert er sich zu Konflikten, von denen er durch die Korrespondenz mit Gemeindemitgliedern Kenntnis erhalten hatte. Er wendet sich gegen jedwede Konkurrenz und erinnert die Menschen daran, dass ihre Kraft in ihrem Zusammenhalt durch ihre Zugehörigkeit zu Christus und ihrer Orientierung an der Tora liege (Vers 6). Im darauffolgenden Abschnitt (4,8-13) fordert er zur Solidarisierung mit den Letzten der Gesellschaft auf. Dazu wählt er ein drastisches Bild. Er vergleicht diejenigen, die sich dazu gesandt sehen, das Evangelium zu verkünden (*apostoloi*)¹² mit denen, die zum Tode verurteilt sind (*epithanatoi*)¹³. Luise Schottroff (2013, S. 66) ergänzt in ihrer Übersetzung von Vers 9, zum Wort *eschatoi* (Letzte) „der Prozession in die Arena“, um das Bild sichtbar zu machen, das hier im Hintergrund steht: Der Zug der Todgeweihten, die in der Arena vor dem Publikum hingerichtet werden: „Mir kommt es aber so vor, als habe Gott uns Gesandte ans Ende *der Prozession in die Arena* gestellt, an den Platz derer, die zum Tode verurteilt sind; so werden wir zum Schauspiel für die Welt, für Engel und Menschen.“ Irene Foulkes (1996, S. 123) interpretiert den Zug der *epithanatoi* als Demonstration einer Militärmacht, die ihre Gefangenen öffentlich vorführt:

impactante imagen del desfile triunfante de un general victorioso que exhibe una fila de prisioneros capturados, destinados a morir en los espectáculos públicos. Con este enfoque de su ministerio [...], Pablo se muestra consecuente con el mensaje de la cruz: Jesucristo como paradigma del servicio abnegado que lleva a la muerte como espectáculo público.

Die offiziellen Spiele in den Arenen hatten oft drei Teile: Am Morgen die Tierhetzen, dann kamen Hinrichtungen zum Tode Verurteilter und am Nachmittag die Gladiatorenkämpfe. Die Hinrichtungen waren oft aufwändig szenisch gestaltet – die Verurteilten „spielten“ Rollen in Stücken aus der griechisch-römischen Mythologie oder stellten historische Schlachten nach¹⁴. Im Gegensatz zu Schauspielen in den Theatern waren die Tötungen real, Menschen wurden hingerichtet oder von wilden Tieren zerrissen. Wesentlicher Teil der Strafe war die öffentliche Erniedrigung und das Zufügen von Schmerzen, beides sollte auch der Abschreckung dienen (WIEDEMANN, 2001, S. 79-80).

Thomas Wiedemann beschreibt die Funktion der öffentlichen Hinrichtung von „Verbrecher_innen“ darin, dass hier symbolisch Bedrohungen des zivilisierten Lebens überwunden wurden. Mit den Hinrichtungen wurde den Zuschauenden die Sicherheit gegeben, dass die gesellschaftliche Ordnung garantiert sei. Zwar habe auch in der Antike die Tötung von Menschen ambivalente Gefühle ausgelöst, doch wurde deren Inszenierung oft so kostspielig und pompös gestaltet, dass diese Empfindungen zurückgedrängt werden konnten:

Der Schrecken, den die Hinrichtungen so in der Gesellschaft hervorrufen, kann gemindert werden, wenn das Opfer gar nicht als Person wahrgenommen wird, als nicht der Gesellschaft zugehörig, sondern als „fremd“ oder unmenschlich oder einfach – wie in der modernen Kriegsführung – als Objekt, deren Zerstörung ein technisches und kein moralisches Problem darstellt (WIEDEMANN, 2001, S. 100).

Auch Brigitte Kahl (2010) versteht diese Inszenierungen als wichtigen Faktor zur Aufrechterhaltung römischer Macht und zur Formung einer gesellschaftlichen Ordnung, in der jeder Person ein Platz in der Hierarchie zugewiesen wurde – durch Kleidung, die Sitzordnung in den Rängen und den Zwang, die Hinrichtungen ansehen zu müssen. Sie zeigt, dass die Spiele deutlich politische und religiöse Dimensionen hatten und nennt die Arenen „Megachurches of Imperial Religion“ (S. 156). Der römische Volkskörper, der hier konstituiert werde, reflektiere die kosmische Ordnung und universales Recht, das in den aufwändigen Choreographien allen ins Bewusstsein gerufen werde:

The arena taught people that this strictly hierarchial, competitive, and violence obsessed order of inclusion and exclusion is not only universal but also beneficial: after a day of games even the lowest ranking and most marginalized spectator had been elevated above someone more inferior and outcast: the victims in the arena (KAHL, 2010, S. 155).

Die Letzten in der Arena werden entmenschlicht und aus der römischen Gesellschaft ausgeschlossen. Das römische „Wir“ werde dadurch konstituiert, dass sich die Menschen auf den Rängen von den Verurteilten in der Arena äußerlich und innerlich distanzieren, sie zu Objekten, zu „den Anderen“ machten (ELLIOT, 2004, S. 78).

Paulus hingegen fordert dazu auf, genau hinzuschauen (V.10): „Wir werden verachtet“ (*hymeis dé atimoi*). Die da unten, das sind wir. Damit entlarvt er das „Wir“ der Arena als Pseudogemeinschaft, die die Zuschauenden zu Mittäter_innen macht. Der Abschnitt 1 Kor 4,6-21 lebt von der Gegenüberstellung der Größen „Ihr“ und „Wir“. Die „Ihr-Gruppe“ mache sich wichtig in der Gemeinde und

spiele nach Ansicht des Paulus die einen gegen die anderen aus (V.6). Paulus richtet eine Reihe von rhetorischen Fragen an sie: „Seid ihr schon satt, reich, stark, angesehen...?“ In V.10 wird deutlich, dass sich die „Ihr“-Gruppe wie die „Wir“-Gruppe zu Christus gehörig fühlt¹⁵. Worin besteht aber die Spaltung, die diesen innengemeinschaftlichen Konflikt ausgelöst hat? Zwischen Paulus, der sich zur „Wir“-Gruppe zählt, und ihnen gibt es unterschiedliche Einschätzungen der Situation der Gemeinde in ihrem politischen und gesellschaftlichen Umfeld in Korinth. Paulus hält ihnen vor, dass sie sich von dem, was sie an angeblichen Wohltaten bekommen, blenden lassen: Was habt ihr, was ihr nicht von anderen bekommen habt? (V.7) Der Illusion von Stärke setzt er das Bild der Letzten in der ‚Prozession in die Arena‘ entgegen.

Für Paulus gleicht die „Ihr“-Gruppe den Zuschauenden in den Rängen der Arena, die sich innerlich und äußerlich von den Opfern distanzieren und sich damit auf der sicheren Seite wähnen. Diese aus seiner Sicht nur scheinbare Sicherheit stellt er in Frage, indem er sich und alle diejenigen, die das Evangelium vom Gekreuzigten und Auferstandenen (vgl. 1 Kor 1,18; 2,2) verkünden, mit den Erniedrigten und Verachteten identifiziert (V.12-14): Wir hungern, laufen in Lumpen, werden geschlagen, sind obdachlos, arbeiten hart, werden beschimpft, verleumdet und verfolgt: „Wie Kehrdreck der Welt sind wir geworden, Abschaum in den Augen der Leute, bis jetzt!“ (V.13). Ab V.11 gibt es kein „Ihr“ mehr, Paulus bezieht auch diejenigen, die sich von dieser Situation distanzieren wollen, in das „Wir“ mit ein. Die Verachtung, die in dem Bild der Arena zum Ausdruck kommt, entspricht den Alltagserfahrungen, die die Menschen in der Gemeinde, erfahren. Er benennt deutlich die Beschämung und strukturelle Erniedrigung. Dazu gehört Armut in all ihren Facetten. Die Bilder des Kehrdrecks und Abschaums, die in der öffentlichen Meinung über sie existieren, beschreiben diesen Blick von außen, der sie ausgrenzen und ihnen die Würde nehmen will. Was setzt Paulus nun dieser der beschämenden Außenperspektive entgegen?

In V. 14f gibt er Auskunft darüber, warum er die Situation so eindringlich schildert: „Nicht, um euch zu beschämen, schreibe ich das.“ In der Auslegung wird die erzieherische Absicht des Paulus hervorgehoben, seine Adressat_innen mit dem Gesagten nicht beschämen zu wollen. Die Worte zeigten sein liebevolles Bemühen, die Korinther auf einen anderen Weg zu bringen (LINDEMANN, 2000, S. 113) bzw. „seinen vorangehenden Worten die Schärfe zu nehmen.“ (SCHRAGE, 1991, S. 354). Paulus verstehe sich als „väterlicher und mütterlicher Erzieher, der ermutigen will, nicht beschämen und strafen.“ (SCHOTTROFF, 2013, S. 76-77). So versteht auch Irene Foulkes (1996, S. 132-133) die Intention des Paulus: Er benutze das Bild eines Vaters oder auch einer Mutter, um eine liebevolle Beziehung heraufzubeschwören, er zeige

sich sensibel für das Selbstwertgefühl der Kinder, deren falsches Verhalten er korrigieren wolle, ohne sie zu beschämen:

Pablo emplea la imagen de padre para evocar una relación afectuosa, como un padre que se entrega a la crianza de sus hijos a tal punto que no tiene reparo aun en considerarse también su madre (Gá 4.19; 1 Ts.2.7b; cp. 1 Co. 3.2). Sensible al amor propio de los hijos, no procura avergonzarlos (4.14) sino estimularlos a corregir una conducta errada.

Doch bezieht sich die Aussage die Angesprochenen nicht beschämen zu wollen, tatsächlich auf die Art und Weise, wie er seine Inhalte vermitteln möchte, damit sie als Ermutigung und Motivation aufgefasst werden können, um das Verhalten zu verändern? Hinter dieser Sichtweise steht letztlich ein Bild des Paulus, der über der Situation steht und das Beispiel des grausamen Geschehens in der Arena als drastisches Mittel für die Erziehung der Menschen in Korinth wählt, dann merkt, dass er sich etwas im Ton vergriffen hat und sie nun wiederaufbauen will.

Doch Paulus sieht sich als Teil des "Wir", deren Alltagserfahrungen er in den vorangehenden Versen beschrieben hat. Neil Elliott versteht (2004, S. 79) sie als Darstellung einer grundlegenden Beschämung und Erniedrigung der apostolischen Gesandten:

The overall effect of Paul's language is to cast himself and his apostolic colleagues as those who consistently are humiliated, ritually mistreated, and expelled in public events that represented the prevailing order of power, and distinguished citizens from subjects.

Die Aussage, dass er die Angesprochenen nicht beschämen wolle, kann vor diesem Hintergrund auch so gedeutet werden, dass er zum einen wahrnimmt, dass all das zuvor Beschriebene gesellschaftlich dazu genutzt wird, Menschen strukturell zu beschämen. Zum anderen weiß er auch, dass er an ein tiefes Tabu rührt, indem er die Scham benennt, die diese Situationen auslösen und den Blick auf diejenigen richtet, die sichtbar erniedrigt und beschämt werden. Er will sie nicht erneut beschämen, indem er die erniedrigenden Szenen schildert, sondern Menschen darin unterstützen, sich von den verinnerlichten Selbstbildern der Erniedrigung und Demütigung zu befreien¹⁶. Er fordert zum Hinsehen auf und unterläuft damit die römische Strategie, die Erniedrigten zu „den Anderen“ zu machen, um sie nicht mehr als Personen wahrzunehmen. Paulus will so die entsolidarisierende Wirkung der strukturellen Beschämung sichtbar machen und ihnen neue Handlungsmöglichkeiten erschließen. Das kann als gegenkultureller Beitrag paulinischer pastoraler Arbeit verstanden

werden, der auf seiner Kreuzestheologie und Vorstellung göttlicher *charis* (Freundlichkeit/ Zuwendung / Gnade) basiert.

Schon in der Beschreibung der Alltagssituationen zeigt er Strategien auf, die die Mechanismen von Beschämung, Gewalt und Gegengewalt überwinden können: segnen, durchhalten, die Verleumdungen sachlich richtigstellen (V.12-13). Doch er will noch mehr. Er will die Menschen in Korinth dazu bringen, ihre Wahrnehmung zu verändern (V.14): ... *hōs tekna mou nouthetō*. Das Verb *nouthetō* setzt sich zusammen aus *vous* (Einsicht, Verstand, Absicht, Empfindungsvermögen) und *tithemi* (setzen, (her)stellen, legen). Die häufig gewählte Übersetzung „ermahnen“ vermag es nicht, den Prozess zu beschreiben, den Paulus hier initiieren will: die Wahrnehmung und das Empfindungsvermögen so zu verändern, dass sich die Einstellung gegenüber den gesellschaftlichen Maßstäben verändert, die auf Konkurrenz und Hierarchien beruhen: die Aussaat und Pflege einer Gegenkultur. Paulus präsentiert sich als „Vater“¹⁷, der die Menschen als geliebte Kinder ansprechen und zu einem Sinneswandel bewegen will: Streitigkeiten zu überwinden und solidarisch mit den Letzten zu sein.

GOTTESKRAFT UND IMPERIALE MACHT

Paulus geht es hier nicht allein um ethische Anweisungen für ein tolerantes Miteinander der Menschen in den Gemeinden untereinander. In 1 Kor 4,19f beschreibt er die Erfahrung zu Christus und zur Gottesherrschaft (*basileia tou theou*) zu gehören als Kraftquelle. Gott gibt den Menschen Kraft *dynamis*, und hilft ihnen damit, ihr Empfindungsvermögen zu verändern und handlungsfähig, d.h. solidarisch zu werden. Damit steht Paulus mit seiner Argumentation in der biblischen Tradition der Erhöhung der Erniedrigten, die insbesondere in den Psalmen und ihrer Thematisierung von Scham und Beschämung zum Ausdruck kommt¹⁸.

Theologisch begründet er die von ihm gelebte Haltung mit dem Anbruch der *basileia tou theou* (V.20): Diese beruhe nicht auf dem, was die „Wichtigtuere“ / die „Aufgeblasenen“ sagten, sondern auf göttlicher Kraft (*dynamis*). Bis jetzt (*heōs arti*) habe ihre Sicht die Wirklichkeit bestimmt (V.13). Beschenkt mit der Kraft des Messias, haben sich nun für ihn neue Wege aufgetan, die Paulus alle Gemeinden lehren will (V.17). „Bis jetzt!“ ist eine eschatologische Zeitansage. Luzia Sutter Rehmann versucht, das Geschehen, das für Paulus die Gewissheit begründet, dass die Leidens- und Unrechtszeit begrenzt ist, in Worte zu fassen: „Hier kommt apokalyptische Sehnsucht zur Sprache, in der es Raum gibt für die Heilung der Welt, dem Ende der Gewalt und dem Anbruch einer neuen Zeit, in der keine Kreuze mehr aufgerichtet werden, weder auf

Golgata, noch in den Arenen.“ (SUTTER REHMANN, 2015, S. 159). „In Christus“ beschreibt den Lebensraum, in dem Gottes *dynamis* wirkt¹⁹. Paulus will ihn den Menschen in Korinth eröffnen, die er als seine geliebten Kinder durch das Evangelium geboren habe (V.15.20).

Das Evangelium umfasst für ihn zentral die Botschaft der Kreuzigung und Auferstehung Christi, in der sich Gottes Kraft zeigt (ELLIOT, 2004, S. 82). Auf dieser Kraft beruhe sein apostolisches Wirken und das Glaubensfundament der Gemeinde (vgl. 1 Kor 1,18; 2,5; 4,20). Durch die Auferweckung des Gekreuzigten habe sie sich mächtiger als die Gewalt des römischen Imperiums erwiesen. Neill Elliott bezeichnet diese Demonstration der Gotteskraft als „counter-display“. Paulus stelle sie ganz bewusst den imperialen Macht-Ritualen gegenüber: „The *ekklesia's* ‚proclaiming the Lord’s death until he comes‘, and the apostolic ‚carrying about the dying of Jesus in the body‘, are alike representations of the power of God because the crucified one so shown forth is the resurrected Jesus” (ELLIOT, 2004, S. 83-84). In dem Schicksal derjenigen, die das Evangelium verkünden, werde Christus gegenwärtig (vgl. 2 Kor 2,14; 4,8-12; 6,4-10; 11,23-27; Gal 6,17), an ihren Körpern zeige sich die (Aufweckungs-) Kraft Gottes:

That is, precisely the body exhibited by the Empire as tortured and crucified has been decisively counter-exhibited by God’s act in raising Jesus from the dead; and that counter-display continues to be re-presented by apostolic and ecclesial performance as the locus of God’s life-giving power (ELLIOT, 2004, S. 84).

Diese dynamische Kraft in Beziehung zu Gott und zu den Menschen ist das, was Veränderungen schaffen kann, auf individueller und sozialer, religiöser und politischer Ebene. Sie bedeutet, sich solidarisch mit den Kleinsten, Unterdrückten, Beschämten, Vergewaltigten zu zeigen und ihnen barmherzig beizustehen. Gleichzeitig bedeutet es, sich mit den Ursachen solchen Leidens kritisch-kreativ auseinanderzusetzen, damit ein neues Verstehen und neue Beziehungen wachsen können. Dieser Prozess kann als Macht in Beziehung verstanden werden, die Gerechtigkeit wirkt, und uns darauf vertrauen lässt, dass “die Welt noch nicht entschieden” ist (CRÜSEMANN, 2014, S. 38). Sie ermutigt uns, gegen das Unrecht aufzustehen. Diese dynamische Macht Gottes kann Neues schaffen, und wirkt auch heute, sie entlarvt die imperialistische, patriarchale, marktbezogene und ethnozentrische Macht ‘der Welt’²⁰.

Deshalb ist es für Paulus so wichtig, die Leidens- und Erniedrigungserfahrungen zu benennen und auf die Letzten im Zug in die Arena zu schauen. Sie zeigen den gequälten Körper des Messias. Sie repräsentieren alle Erniedrigten der Welt in allen Zeiten. Im Moment des Hinschauens geschieht die Veränderung: In den Erniedrigten wird Gottes *dynamis*

sichtbar. Sie erlangt Wirksamkeit, indem der Gewalt das Ende angesagt wird: bis jetzt! – und die geschundenen Körper durch Gottes Auferweckungskraft verändert werden (vgl. 1 Kor 15,42-44)²¹. In Christus, im *sōma Christou* (vgl. 1 Kor 12,12-27), sind die imperialen Gewalt- und Unrechtsstrukturen überwunden, hier erfahren die Menschen ihre Würde (vgl. 1 Kor 6,19; 15,44).

ANTI-IMPERIALE THEOLOGIE UND HEGEMONIALE MÄNNLICHKEIT

Die Untersuchung von 1 Kor 4,6ff hat gezeigt, dass Paulus die Herrschaftsstrukturen und Machtmechanismen der römischen Herrschaft gut kennt und einen imperiumskritischen theologischen Gegenentwurf dazu bietet. Im Blick auf die eingangs dargestellte wichtige Funktion von Genderfragen, vor allem der Konstruktion hegemonialer Männlichkeit für die Konstitution der römischen Gesellschaft ist nun zu fragen, ob und wie er in seinen theologischen Argumentationen auf diese Aspekte eingeht.

In 1 Kor 4 betont er mehrfach, dass es keine Konkurrenz, kein Erheben über andere in der Gemeinde geben soll. Er fordert die Solidarität mit den Erniedrigten ein, identifiziert sich und die anderen, die sich für die Verkündigung des Evangeliums engagieren, mit den „Letzten [in der Arena]“. Er selbst beschreibt sich als jemand, der mit den Händen arbeitet (V.12), was aus Sicht der römischen Elite eine verachtenswerte Tätigkeit ist²². In 1 Kor 2,1-5 spricht Paulus persönlich von sich selbst und seiner körperlichen Konstitution²³: Er sei „in Schwäche“ (*astheneia*) zur Gemeinde gekommen (vgl. auch 2 Kor 10,10), sie beeinträchtigte ihn körperlich und belaste ihn auch psychisch²⁴. Wahrscheinlich handelt es sich um eine schwere chronische Krankheit oder posttraumatische Belastungsstörung – nach Folter oder erlittener Gewalt. In einer Umwelt, in der Männlichkeit durch Überlegenheit über andere, Gewalt, körperliche Kraft und Herrschaft definiert wurde, bedeutet das Sichtbarmachen von psychischer und physischer Schwäche und die Identifikation mit den Besiegten das (rhetorische und körperlich-erfahrene) Gegenbild dazu. Auch dies ist ein gegenkulturelles Element paulinischer Theologie. In Gal 4,19 übernimmt er das oft zur Herabwürdigung eingesetzte weibliche Körperbild einer leidenden Mutter zur Beschreibung seiner Person im Verhältnis zur Gemeinde. Davina Lopez (2008, S. 138-139) führt aus, dass sich Paulus geradezu als Personifikation der Unterlegenen präsentiere, indem er seine Schwäche und sein Leiden herausstelle und sein Schicksal mit dem Gekreuzigten identifiziere: „Paul models a defeated, and not a heroic male body. [...] Instead of ravaging and persecuting, Paul performs as a man for and with, and not against and above, others, including the nations“.

Paulus präsentiert sich somit selbst als „*unman*“, eine im Kontext römischer Männlichkeitsdiskurse außergewöhnliche Position. Theologisch begründet er seine Autorität, die er in der Gemeinde als Lehrer und Verkündiger des Evangeliums einnimmt, mit der *dynamis* Gottes, die durch ihn wirksam werde (vgl. 1 Kor 2,5; 4,15). In der aktuellen Diskussion über Männlichkeitsvorstellungen bei Paulus wird deshalb oft auf eine gewisse Ambivalenz in seinem Verhalten hingewiesen: Kritisch gegenüber griechisch-römischen Männlichkeitskonstruktionen, ohne jedoch in der Gemeinde mit den herrschenden Deutungsvorgaben völlig zu brechen, so resümiert z.B. Moses Majordomo Marín (2008, S. 39). Die in diesem Zusammenhang oftmals angeführten Stellen, in denen er sich als Vater (1 Kor 4,14f.; 2 Kor 11,2f.; 12,14), Soldat (2 Kor 10,3-5) oder siegreicher Athlet (1 Kor 9,24-27) präsentiert, seine Ausführungen zu Sexualität (1 Kor 6,9; 6,12-20; 7,1-40) oder zum Verhalten von Frauen und Männern im Gottesdienst (1 Kor 11,1-16)²⁵ wären nun neu daraufhin zu befragen, ob und wie sich hier antihierarchische Gegenbilder zur herrschenden Geschlechterordnung entdecken und bleibende Widersprüche aufdecken lassen. Beschreibt sich Paulus als Vater der Gemeinde (1 Kor 4,14), um die Autorität des *pater familias* einzufordern oder dekonstruiert er das herrschende Vaterbild, in dem er es antihierarchisch neu definiert?

Die Herausforderung solcher Untersuchungen ist es, zu verstehen, wo Paulus gesellschaftlich gängige Sprach- und Ausdrucksformen aufnimmt, um sie zu destruieren oder zu bestätigen. Dafür ist es notwendig, detailliert römisch-imperiale Machtmechanismen, die oft kaum sichtbar und subtil in Alltagszusammenhängen wirksam werden, zu analysieren, um eine mögliche „counter-performance“ zu erkennen. Eine der wenigen Stellen, an denen explizit Kategorien der griechisch-römischen Gesellschaft aufgegriffen werden, um sie „in Christus“ zu dekonstruieren, ist Gal 3,28. Hier wird die gesellschaftliche Vision eines Miteinanders von Menschen, die ihre Identität in Christus haben, in eine Formel gefasst und ein „Wir“ konstruiert, das dem römischen „Wir“ entgegengestellt wird: „Da ist nicht jüdisch noch griechisch, da ist nicht versklavt noch frei, da ist nicht männlich und weiblich: denn alle seid ihr einzig-einig im Messias Jesus.“ Ethnische Herkunft, sozialer Status und Geschlecht sollen keine Abwertungen und Hierarchien begründen oder dazu genutzt werden, um andere zu beschämen. Gal 3,28 beschreibt Beziehungen, die auf Gegenseitigkeit und Anerkennung beruhen und damit die Grundlage einer Kultur der Menschenwürde und Wertschätzung schaffen.

“IDONOTWRITE THIS TO MAKE YOU ASHAMED” (1 COR 4,14): HUMILIATION AND SHAME IN THE CONTEXT OF ANCIENT GENDER DISCOURSES AND IN THE PAULINE COMMUNITIES

Abstract: *the article analyzes the text of 1Cor 4,14 in its literary, historical and socio-cultural context. The objective is to interpret it from the mentality of “honor and shame” in its time, specifically in which it contributed to the construction of patriarchal hegemonic masculinity. With exegetical, hermeneutic elements and the analytical category of gender, it demonstrates the transformative and countercultural strength of Paul’s position and message in relation to the differentiated and critical perception and praxis of this conception and its ideological-philosophical basis of patriarchal power. The apostolic questioning of community leaders in Corinth is based on the praxis of grace and service, and not on the exercise of masculinity that is based on discrimination and prejudice. With this, the article aims to foster critical-constructive analysis of sacred texts and their interpretative history, which corroborates until today with the ideological ‘alignment’ of this hegemonic masculinity, also responsible for gender, class and ethnic violence.*

Keywords: *1 Corinthians 4; Honor and Shame; Masculinity; Gender Discourse; Feminist Hermeneutics.*

Notas

- 1 Zur aktuellen Diskussion vgl. z.B. Elliott (2004); Larson (2004); Majordomo (2008); Lopez (2008, S. 6-17;119-163); Kahl (2001); Leutzsch (2012); Moore/Anderson (2003); Eisen u.a. (2013); Burke (2012, S. 67-94); Bourdieu (2005); Gebara (2010, p. 15-24).
- 2 Zur Definition von Männlichkeit(en) und zum Begriff „hegemoniale Männlichkeit“ vgl. Connell (2015, S. 19-141); Bourdieu (2005). Die lateinamerikanische Zeitschrift *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* (RIBLA) widmete eine Nummer dem Thema „Re-Imaginando a Masculinidade“ (2007).
- 3 Vgl. Späth (1994, S. 313f). Siehe auch Richter Reimer (2006, S. 72-97).
- 4 Zum Folgenden vgl. Zanker (1997, S. 188-196).
- 5 Zu den Mechanismen der Schamabwehr vgl. Marks (2015, S. 110).
- 6 Zur Darstellung des Parthers als unzivilisiertem und damit „unmännlichem“ Mann vgl. Lopez (2008, S. 40-41).
- 7 Lopez (2008, S. 32: „Ethnic stereotyping through gender constructs served the purpose of historicizing and legitimating hierarchical relations of conquest and assimilation on patriarchal terms.”
- 8 Richter Reimer (2006, S. 74) beschreibt das römische Patriarchat als geopolitische Besetzung und Beherrschung, Ausbeutung von Menschen und Ressourcen, als körperliche, sexuelle und psychologische Gewalt gegen alle unterworfenen Menschen, besonders Frauen, Kinder und Jugendliche, dessen ökonomische Macht auf SklavInnenarbeit und Ausbeutung durch Steuern basierte. Dieses Patriarchat sei die Makrostruktur, unter deren Bedingungen sich das (Zusammen-) Leben organisierte und der Widerstand der Unterdrückten formierte.
- 9 Quellenverweise in Doblhofer (1994, S. 25).
- 10 Die Analyse der Namen in der Grußliste in Röm 16 zeigt, dass zur römischen Gemeinde

Menschen unterschiedlicher ethnischer Herkunft gehörten, von denen etwa ein Drittel einen Sklavereihintergrund hatte, vgl. dazu Lampe (1989, S. 135-153) und Crüsemann; Richter Reimer (2016).

- 11 „Solange nicht das Gegenteil bewiesen werden kann, sollten wir davon ausgehen, dass die meisten oder auch alle Rezipienten eines bestimmten Textes nahe am Existenzminimum lebten“ (FRIESEN, 2007, S. 275).
- 12 Das Wort *apostoloi* bezieht sich hier nicht allein auf eine kleine Gruppe, sondern in prophetischer Tradition auf alle diejenigen, die das Evangelium verkünden, vgl. dazu Ehrensperger (2009, S. 81-97) und Schottroff (2013, S. 69).
- 13 Vgl. 1 Kor 15,31; 2 Kor 4,10f; Röm 8,36. Conzelmann (1969, S. 108) führt dazu aus: „Ihm schwebt nicht der Kämpfer vor, den Gott wegen seines Heroismus bewundert, sondern die römische Theatervorführung mit zum Tode Verurteilten.“
- 14 Vgl. Augustus (1975, S. 22-23); zur Inszenierung von Seeschlachten in den Arenen vgl. Wiedemann (2001, S. 86.98ff).
- 15 Der Konflikt zwischen den „Wir“ und den „Ihr“ ist als ein innergemeindlicher zu verstehen, vgl. Schottroff (2013, S. 68f): „Das ‚Ihr‘ ist ein fiktives Gegenüber in der Gemeinde. Es sind nicht die Gegner, sondern einzelne kleine Gruppen in der Gemeinde, die sich zu einem Verhalten verleiten lassen, von dem sie sich mehr Sicherheit versprechen als von der Nähe zu einem Gekreuzigten.“
- 16 Stephan Marks (2015, S. 174) bezeichnet den Versuch, die Situation der Beschämung zu überwinden und handlungsfähig zu werden, als „Schamfreiheit“.
- 17 Zur oft auf Schlägen basierenden Erziehungspraxis der Pädagogen, von der sich Paulus abgrenzt, vgl. Luise Schottroff (2013, S. 77-80).
- 18 Poser (2015, S. 148-154) beschreibt die Auseinandersetzung mit Scham und Beschämung in den Psalmen als „theopolitisches Geschehen“. Den Betenden wird durch ihre Beziehung zu Gott ein Ausweg aus Schuld, Scham und Beschämung gewiesen, der es ihnen ermöglicht, neu handlungsfähig zu werden und damit auch Gott die Ehre zu geben.
- 19 Zur Vorstellung von Lebens- und Todesräumen in der Theologie des Paulus, vgl. Janssen (2005, S. 117-130).
- 20 Über die Macht als *diakonia* und Gerechtigkeit im Gegensatz zu der ‚Macht der Welt‘ vgl. Richter Reimer und Reimer (2020).
- 21 Zur Körpertheologie des Paulus im Kontext seiner Auferstehungsvorstellungen vgl. Janssen (2005, S. 283-306).
- 22 Diese römische elitäre Einschätzung der Arbeit basiert ideologisch auf Cicero (Off, I,42,150f), vgl. Richter Reimer (1992, S.132-137), mit Bibliographie.
- 23 Zum Folgenden vgl. Janssen (2015).
- 24 Zur Formulierung mit „Furcht und Zittern/Bangen“ vgl. Schottroff (2013, S. 49).
- 25 Hier bietet Schottroff (2013, S. 195-211) eine neue These, die die Ausführungen im Kontext der imperialen Präsentation von Frömmigkeit und der Praxis in den römischen Haushalten deutet. Dazu auch Crüsemann und Richter Reimer (2016).

Literatur

AUGUSTUS. *Meine Taten. Res Gestae Divi Augusti*, herausgegeben und übersetzt von Ekkehard Weber. 3. Aufl. München, 1975.

- BOURDIEU, Pierre. *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt/Main, 2005.
- BURKE, Sean D. *Queering the Ethiopian Eunuch: Strategies of Ambiguity in Acts*. Minneapolis, 2013.
- CONNELL, Raewyn. *Der gemachte Mann: Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. 4. Aufl. Wiesbaden, 2015.
- CONZELMANN, Hans. *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen, 1969.
- CRÜSEMANN, Marlene. *Gott ist Beziehung: Beiträge zur biblischen Rede von Gott*. Hg. von Claudia Janssen und Luise Schottroff. 1. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014.
- CRÜSEMANN, Marlene; RICHTER REIMER, Ivoni. Igrejas Domésticas: Lugar de acolhida, partilha e celebração na casa de mulheres. *Caminhos*, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 179-190, 2016. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/4835/2701>. Acesso em: 05 maio 2020.
- DOBLHOFER, Georg. *Vergewaltigung in der Antike*. Stuttgart: Leipzig, 1994.
- ECK, Werner. *Rom und Judaea: fünf Vorträge zur römischen Herrschaft in Palaestina*. Tübingen, 2007.
- EHRENSPERGER, Kathy. *Paul and the Dynamics of Power: Communication and Interaction in the Early Christ Movement*. London; New York, 2009.
- EISEN, Ute; GERBER, Christine; STANDHARTINGER, Angela (Hg.). *Doing Gender – Doing Religion: Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*. Tübingen, 2013.
- ELLIOTT, Neil. The Apostle Paul's Self-Presentation as Anti-Imperial Performance. In: HORSLEY, Richard A. (ed.). *Paul and the Imperial Order*. Harrisburg, 2004. S. 67-88.
- FRIESEN, Steven J. Ungerechtigkeit oder Gottes Wille: Deutungen der Armut in frühchristlichen Texten. In: HORSLEY, Richard A. (Hg.). *Die ersten Christen: Sozialgeschichte des Christentums*, Bd. 1. Gütersloh, 2007. S. 271-292.
- FOULKES, Irene. *Problemas Pastorales en Corinto: comentario exegetico-pastoral a 1 Corintios*. San Jose: DEI, 1996.
- GEBARA, Ivone. *Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos: antologia de textos*. São Bernardo do Campo/SP: NhandutiEditora, 2010.
- GLEASON, Maud W. *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*. Princeton, 1995.
- GROS, Pierre; SAURON, Gilles. Das politische Programm der öffentlichen Bauten. In: ANTIKENMUSEUM BERLIN (Hg.). *Kaiser Augustus und die verlorene Republik*. Berlin, 1988. S. 48-68.
- JANSSEN, Claudia. Ich komme in Schwäche mit Kraft (1 Kor 2,1-5). Die Selbstinszenierung des Paulus und der Menschen in den messianischen Gemeinden im Gegenüber zur Propaganda des Imperium Romanum. *Bikl* 3, S. 136-141, 2015.

- JANSSEN, Claudia. *Anders ist die Schönheit der Körper: Paulus und die Auferstehung in 1 Kor 15*. Gütersloh, 2005.
- KAHL, Brigitte. *Galatians Re-Imagined: Reading with the Eyes of the Vanquished*. Minneapolis, 2010.
- KAHL, Brigitte. Nicht mehr männlich? Gal 3,28 und das Streitfeld Maskulinität. In: JANSSEN, Claudia; SCHOTTROFF, Luise; WEHN, Beate (Hg.). *Paulus: umstrittene Traditionen – lebendige Theologie: eine feministische Lektüre*. Gütersloh, 2001. S. 129-145.
- LAMPE, Peter. *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*. 2. Aufl. Tübingen, 1989.
- LAQUEUR, Thomas. *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*. München, 1996.
- LARSON, Jennifer. Paul's Masculinity. *JBL* v. 123, n. 1, S. 85-97, 2004.
- LEUTZSCH, Martin. Männlichkeit im Neuen Testament wahrnehmen. Beobachtungen, Problemstellungen, Hypothesen. In: KNIELING, Reiner; RUFFING, Andreas (Hg.). *Männerspezifische Bibelauslegung: Impulse für die Praxis*. Göttingen, 2012. S. 121-158.
- LINDEMANN, Andreas *Der erste Korintherbrief*, HNT Bd. 9,1. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- LOPEZ, Davina C. *Apostle to the Conquered: Reimagining Paul's Mission*. Minneapolis, 2008.
- MARKS, Stephan. *Scham – die tabuisierte Emotion*. 5. Aufl. Ostfildern, 2015.
- MARÍN, Mayordomo Mosés. Paulus und die Korinther im Netz antiker Männlichkeit. *Bibel und Kirche*, n. 3, S. 149-155, 2008.
- MARÍN, Mayordomo Mosés. Konstruktionen von Männlichkeit in der Antike und der paulinischen Korintherkorrespondenz. *Ev. Theol.*, v. 68, Heft 2, S. 99-115, 2008.
- MOORE, Stephen D.; ANDERSON, Janet (eds.). *New Testament Masculinities. Semeia Studies*, v. 45, SBL, Atlanta, 2003.
- POSER, Ruth. Scham in der Hebräischen Bibel. In: LINK-WIECZOREK (Hg.). *Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham? Neue Perspektiven auf Sünde, Erlösung und Versöhnung*. Neukirchen-Vluyn, 2015. S. 137-154.
- REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA LATINO-AMERICANA. *Re-imaginando a Masculinidade*. *Vozes*, Petrópolis, v. 56, n. 1, 2007. 230p. Disponível em: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/56.pdf>
- RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo. Potere come servizio. Una lettura critica del potere a partire dal Nuovo Testamento. *Concilium: Rivista Internazionale di Teologia*, Brescia, Anno LVI, fasc. 3, p. 47-57, 2020.
- RICHTER REIMER, Ivoni. Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni. *Economia no mundo bíblico*:

enfoques sociais, históricos e teológicos. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006. p. 72-97.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas: eine feministische-theologische Exegese*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1992.

SCHOTTROFF, Luise. *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*. Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 7. Stuttgart, 2013.

SCHRAGE, Wolfgang. *Der erste Brief an die Korinther*, 1. Teilbd. EKK VII/1, Neukirchen-Vluyn, 1991.

SPÄTH, Thomas. *Männlichkeit und Weiblichkeit bei Tacitus: zur Konstruktion der Geschlechter in der römischen Kaiserzeit*. Frankfurt; New York, 1994.

SUTTER REHMANN, Luzia. „Bis jetzt!“ (1 Kor 4,13): Gewalt- und Todesstrukturen wird das Ende angesagt. *BiKi* v. 3, S. 156-160, 2015.

VOLKMANN, Hans. *Die Massenversklavungen der Einwohner erobelter Städte in der hellenistisch-römischen Zeit*. Stuttgart, 1990 (1961).

WIEDEMANN, Thomas. *Kaiser und Gladiatoren: die Macht der Spiele im antiken Rom*. Darmstadt, 2001.

ZANKER, Paul. *Augustus und die Macht der Bilder*. 3. Aufl. München, 1997.