

Beiträge

Elisabeth Schüssler Fiorenza

## Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung

An der Tagung für Frauenrecht, die 1852 in Syracuse stattfand, beantragte Antoinette Brown, in einer Resolution zu erklären, daß die Frauenrechte von der Bibel gestützt würden. Ernestine Rose wandte sich gegen diesen Antrag, da allzuvieler Bibeltexte für die Unterordnung der Frau einträten. Wollte man sich in diesem Punkt auf die Autorität der Bibel berufen, müßte das ganze Buch im Sinn eines Eintretens für die Sache der Frau umgeschrieben werden. Eine solche Neufassung versuchte Elizabeth Cady Stanton, indem sie die «Women's Bible» verfaßte und veröffentlichte. Doch im Jahre 1896 wies die Frauenrechtstagung ihre Auffassung und ihr Buch zurück. Antoinette Brown war in der Debatte Siegerin geblieben.<sup>1</sup>

In den zahlreichen wissenschaftlichen Arbeiten, die sich in den letzten achtzig Jahren mit der Stellung der Frau in der Bibel und der Kirche befaßten, herrschte eine apologetische Interpretation und nicht eine Neukonzeption vor. Die meisten Autoren gingen darauf aus, zu beweisen, daß die Bibel, zumal das Neue Testament, und die moderne Frau keine entgegengesetzten Interessen und Auffassungen hätten. Da die Stellen, die im Neuen Testament die Unterordnung der Frau fordern, dieser Behauptung klar widersprechen, haben manche Interpreten diese Texte in einem Sinn zu erklären versucht, der an ihrer Autorität festhält. Bei der Durchsicht dieser apologetischen Interpretationen wird man inne, daß ihnen bestimmte hermeneutische Positionen zugrunde liegen.

### *I. Hermeneutische Erwägungen*

Erstens gibt es eine buchstäbliche oder fundamentalistische Deutung, die daran festhält, daß die Bibeltexte die Unterordnung der Frau unter den Mann als etwas von Gott Geoffenbartes fordern. Gegenüber der modernen Häresie der Gleichmacherei hätten die Christen an dieser Offenbarung festzuhalten, damit so auch die Frau des zwanzigsten Jahrhunderts diese gottgewollte Unterordnung in ihr Leben umsetzen könne. Eine zweite Auffassung, die freizügiger sein will, behauptet, im Unterschied zum Judentum und Hellenismus des ersten Jahrhunderts fordere das Neue Testament, namentlich Paulus, die Emanzipation und

Befreiung der christlichen Frau. Paulus sage ja, in Christus sei die Frau dem Manne ebenbürtig. Doch gegenüber den in Korinth herrschenden Tendenzen, die zwischen den Geschlechtern überhaupt keinen Unterschied mehr gelten lassen wollten, betone er, diese Unterschiede seien noch nicht aufgehoben und die Frauen hätten demzufolge noch der Rolle zu entsprechen, die ihnen die Kultur ihrer Zeit zuweise. Eine dritte Deutungsmethode projiziert spätere Kirchenstrukturen in das Material des Neuen Testaments. Dieser Deutung zufolge würden die Pastoralbriefe es der Frau nicht untersagen, in der Kirche zu lehren, sondern sie sprächen ihr nur das dem Bischof zustehende offizielle Lehramt ab. Andere nehmen an, daß Frauen zu Diakonissen, nicht aber zu Priestern geweiht werden könnten, weil wohl von der Diakonisse Phöbe die Rede sei, aber Frauen im Neuen Testament nirgends Priester oder Bischof genannt würden. Eine vierte Weise, um mit den Aussagen des Neuen Testaments über die Frau zurechtzukommen; erklärt den einen Überlieferungsstrang für unecht und somit für unmaßgeblich. Darnaih stellen nicht bloß der Kolosser- und der Epheserbrief sowie die Pastoralbriefe eine nachpaulinische Tradition dar, sondern sind auch 1 Kor 11,2–16 und 14,33b–36 spätere Hinzufügungen, die dieser nichtpaulinischen Überlieferung entstammen. Eine fünfte Autorengruppe endlich gibt zu, daß Paulus in bezug auf die Stellung der Frau in der Christengemeinde einschränkende Bestimmungen erließ, doch betont sie gleichzeitig, diese Weisungen seien «geschichtlich bedingt» und für uns deshalb nicht mehr verpflichtend. Heute würde es ja niemandem mehr einfallen, zu verlangen, daß die Frauen ihr Haupt bedecken oder daß sie ihre religiösen Probleme mit ihrem Mann besprechen.

Alle diese Versuche, die Bibel vor dem Verdikt der Frauenbewegung zu retten, schlagen infolge ihres apologetischen Charakters fehl.<sup>2</sup> Sie können nicht die Behauptung von Antoinette Brown erhärten, die Rechte der Frau würden von der Bibel gestützt. Das Vorhaben von Elizabeth Cady Stanton, die Bibel in dem Sinn umzuschreiben, daß sie für die Sache der Frau eintritt, scheint allem nach richtig zu sein. Als Historikerin und Exegetin würde ich, wenn man die Frage nach der Stellung der Frau in der Bibel an mich herantrüge, die Ansicht vertreten, nicht eine Neufassung der Bibel, sondern eine Neukonzeption der Geschichte des Urchristentums sei notwendig.

Wie die hermeneutische Diskussion zeigt, ist eine wertfreie, objektivistische Geschichtsschreibung eine Fiktion. Sämtliche Deutungen geschichtlicher Texte hängen von den Denkvoraussetzungen, Auffassungen oder Vorurteilen des Exegeten und Historikers ab.

Weibliche Autoren betonen zurecht, daß das biblische Material allzulange ausschließlich von männlichen Historikern studiert wurde, die es bewußt oder unbewußt von einem patriarchalischen Horizont her verstanden.<sup>3</sup> Die Bibelwissenschaftler gaben die Bibeltexte in einer sexistischen Sprache wieder und unterschieden textkritische Fragen aus männlicher Sicht. Nicht nur unterließen sie es, die weibliche Bilder- und Symbolwelt der Bibel ans Licht zu heben, sondern sie nahmen auch an, sämtliche Bibelautoren seien männlichen Geschlechtes gewesen. Noch verhängnisvoller für das Selbstverständnis der christlichen Frau war die fraglose Annahme, allein dem Manne komme Autorität zu. Akademische Diskussionen über Kirchenordnung, Jüngerschaft, Gottesdienst oder Sendung im Neuen Testament haben allgemein vorausgesetzt, die Leitung der Urkirche habe ausschließlich in männlichen Händen gelegen. Die meisten Forschungsarbeiten über die Stellung der Frau in den biblischen Traditionen scheinen von den gleichen kulturellen Voraussetzungen aus erfolgt zu sein. Soweit sie den «Platz der Frau» in der Bibel als ein Sonderproblem für sich behandeln, widerspiegelt sich in ihnen unsere kultur- und geschichtsbedingte Auffassung, wonach das Mannsein die Hochform des Menschseins, der menschlichen Gesellschaft und Geschichte ist. In dieser Sicht wird einzig die Rolle der Frau zu einem besonderen psychologischen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Problem, während die Rolle des Mannes und die patriarchalischen Strukturen der Gesellschaft und der Kirche nicht in Frage gestellt werden. Da diese kulturbedingte patriarchalische Sicht die gesamte Geschichtsschreibung bestimmt hat, wird diese, wie Historikerinnen dartun, mit Recht «his-story» («seine Geschichte») genannt, da sie vom Standpunkt der Vorherrschaft des Mannes gesehen und rekonstruiert wird. Simone Weil hat diese hermeneutische Erkenntnis so wiedergegeben: «Die Geschichte ist somit nichts anderes als eine Zusammenstellung der Aussagen, die von Mördern über ihre Opfer und sich selbst gemacht wurden.»<sup>4</sup>

Kein Zweifel: die heutigen Bibelinterpreten stehen immer noch in der langen Tradition der Herrschaft des Mannes, der die Frau zum Opfer fällt. Sie rekonstruieren die Geschichte des Urchristentums diesem Schema der männlichen Herrschaft entsprechend. Da sie ohne große Diskussion annehmen, in der frühesten christlichen Bewegung würden sich die Werte und Strukturen der damaligen jüdischen oder griechischen Gesellschaft widerspiegeln, kann die Frau, wenn sie darin überhaupt eine Rolle gespielt hat, in der frühchristlichen Bewegung höchstens eine Randstellung eingenommen haben. Doch teilen nicht nur die heuti-

gen Exegeten und Theologen diese Auffassung, worin der Mann dominiert, sondern auch die Autoren des Neuen Testaments selbst geben die christliche Geschichte nicht objektiv wieder. Da sie das Überlieferungsmaterial und die Belege ihrem theologischen Standpunkt entsprechend auswählen, können wir annehmen, daß sie nur einen Teil der wohl sehr reichen Tradition über die Stellung der Frau in den urchristlichen Gemeinden wiedergeben. Von der echten «her-story» des Urchristentums, d.h. vom Anteil der Frauen an dieser Geschichte, ist somit wohl das meiste verlorengegangen. Die wenigen Überbleibsel, die auf uns gekommen sind, sind nicht nur vor der Tendenz der heutigen Interpreten zu retten, sondern auch aus den patriarchalischen Berichten der neutestamentlichen Autoren selbst auszugrenzen. Wir dürfen nicht erwarten, eine ausgiebige Dokumentation über die Rolle der Frau im frühen Christentum zu finden, aber wir sind doch imstande, in der urchristlichen Literatur Spuren von dem, wie es sich in Wirklichkeit verhalten hat, zu entdecken. So wie jede Konzeptualisierung der frühchristlichen Bewegung bedarf diese Rekonstruktion der frühesten Geschichte des Christentums nicht nur einer scharfsichtigen Interpretation von Texten, sondern auch einer konstruktiven Idee des interpretierenden Historikers.

## *II. Führende Rolle von Frauen in der urchristlichen Bewegung*

Wie die Forschungsarbeiten über die gesellschaftlich-kulturellen Gegebenheiten der im Entstehen begriffenen christlichen Bewegung herausgefunden haben, hat diese Bewegung – wie andere sektiererische Gruppen im Judentum des ersten Jahrhunderts – soziologisch gesehen eine gesellschaftlich und religiös abweichende Gruppe dargestellt.<sup>5</sup> Jesus und seine Jünger glichen sich nicht der Gesellschaft an, der sie angehörten; sie übernahmen nicht vollständig deren Werte und Institutionen, sondern wichen von ihnen ab und stellten sich in Gegensatz zu ihnen. Sie lehnten die Reinheitsvorschriften der jüdischen Religion ab und nahmen sich der von ihrer Gesellschaft Verstoßenen an. Im Unterschied zu der Sekte von Qumran und den Pharisäern war die Jesusbewegung in Palästina nicht exklusiv, sondern eine inklusive Gruppe. Jesus berief nicht nur rechtschaffene, fromme und hochgeachtete Menschen zu seiner Nachfolge, sondern lud auch Steuereintreiber, Sünder und Frauen dazu ein. Nicht den Reichen, Etablierten, religiös Gesinnten verhiess er Gottes Reich, sondern den Armen, Machtlosen und Verstoßenen. Dieser inklusive Charakter der Jesusbotschaft und -bewegung ermöglichte es später, die

Christengruppe zu erweitern und Heiden aus sämtlichen Nationen in die neue Gemeinde einzuladen, die über die gesellschaftlichen und religiösen Grenzen der jüdischen wie der hellenischen Welt hinauswuchs. In dieser neuen Gemeinde wurden Standesunterschiede aufgehoben oder geringgeschätzt, es gab in ihr weder feste Strukturen noch eine institutionalisierte Leitung.

Das theologische Selbstverständnis dieser urchristlichen Bewegung kommt in Gal 3,28 zum Ausdruck. In der neuen Gemeinde sind alle Unterschiede der Rasse, der Religion, der Klasse und des Geschlechtes aufgehoben. Alle sind in Christus eins und einander ebenbürtig. Nach immer einhelligerer Meinung der Exegeten ist Gal 3,28 eine überkommene Taufformel,<sup>6</sup> die von Paulus angeführt wird, um seine Auffassung zu stützen, daß es in der Christengemeinde zwischen Juden- und Heidenchristen keinen Unterschied mehr gibt. In dieser Taufformel äußert sich das Selbstverständnis der neu initiierten Christen im Unterschied und Gegensatz zu den gesellschaftlich-religiösen Auffassungen der griechisch-römischen Kultur. Es war ein rhetorischer Gemeinplatz, daß hellenistische Männer dankbar sein mußten, als menschliches Wesen und nicht als Tier, als Mann und nicht als Frau, als Grieche und nicht als Barbare auf die Welt gekommen zu sein. Diese Denkweise wurde vom Judentum übernommen und fand ihren Weg in die Synagogenliturgie: dreimal täglich dankte der Jude Gott dafür, daß er ihn nicht als Heiden, als Frau oder als Sklaven ins Dasein rief.<sup>7</sup> Im Unterschied und Gegensatz zu dieser kultur- und gesellschaftsbedingten Denkart, die Hellenisten wie Juden zu eigen war, bekannten sich die Christen bei ihrer Taufe dazu, daß sämtliche politisch-gesellschaftlichen Unterschiede in Jesus Christus aufgehoben sind. Es ist indes wichtig, zu bemerken, daß sich in dieser Taufformel noch nicht die gleiche Einheitsvorstellung widerspiegelt wie in den späteren gnostischen Schriften.<sup>8</sup> Während nach verschiedenen gnostischen Texten die Frau zu einem «Mann» oder «dem Manne ähnlich» zu werden hatte, um zu einem Vollchristen zu werden, erhebt Gal 3,28 nicht die Männlichkeit zur Form und zum Richtmaß des neuen Lebens, sondern Jesus Christus, in dem das Mannsein wie das Frausein überboten ist. Da mit «Juden und Griechen» sowie mit «Sklaven und Freien» die Aufhebung der gesellschaftlich-religiösen Unterschiede gemeint ist, dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß das gleiche auch beim dritten Wortpaar «Mann und Frau» der Fall ist. Das neue Selbstverständnis der Christengemeinde hob sämtliche Religions-, Klassen- und Kastenunterschiede auf und ermöglichte damit nicht nur Heidenchristen und Sklaven, sondern auch Frauen, in der frühchristlichen Bewegung wichtige Ämter zu übernehmen. Frauen wa-

ren in dieser Bewegung nicht Randfiguren, sondern übten als Apostel, Propheten und Missionare führende Aufgaben aus.

Wie die Auseinandersetzungen des Paulus mit seinen Gegnern zeigen, war der Leitungsdienst der *Apostel* für die im Entstehen begriffene christliche Bewegung von höchster Bedeutung. Nach Auffassung des Paulus bleibt das Apostelamt nicht auf die Zwölfe beschränkt. Apostel sind alle die Christen, die Augenzeugen der Auferstehung waren und vom auferweckten Herrn mit dem Missionswerk beauftragt wurden (1 Kor 9,4). Wie Lukas sagt, konnten als Ersatz für Judas nur solche Christen gewählt werden, die Jesus bei seinem Wirken in Galiläa begleitet hatten und auch Augenzeugen seiner Auferstehung gewesen waren (Apg 1,21). Gemäß allen vier Evangelien trafen diese von Paulus und Lukas aufgezählten Kriterien des Apostelamtes auch auf Frauen zu. Frauen begleiteten Jesus von Galiläa nach Jerusalem und waren Zeuginnen seines Todes (Mk 15,4 und Par.). Überdies waren Frauen gemäß sämtlichen Kriterien der historischen Wahrheit die ersten Zeugen seiner Auferstehung, denn diese Aussage konnte nicht jüdischem Denken entspringen oder von der Urkirche erfunden sein. Der Umstand, daß diese Frauen nicht anonym gelassen, sondern namentlich aufgeführt werden, läßt darauf schließen, daß sie in der christlichen Bewegung in Palästina eine wichtige Rolle spielten. Als ihre Anführerin erscheint Maria Magdalena, denn alle vier Evangelien geben ihren Namen wieder, während in bezug auf die anderen Frauen die Namen variieren. Somit waren nach den in den Evangelien niedergelegten Traditionen Frauen die ersten apostolischen Zeugen für die Grundaussagen des urchristlichen Kerygmas: sie bezeugten Jesu Wirken, seinen Tod, sein Begräbnis und seine Auferstehung.

Wenn man die Berichte der Evangelien näher prüft, gewahrt man jedoch darin bereits eine Tendenz, die Rolle von Frauen als Zeuginnen und Verkünderinnen des Osterkerygmas geringer zu veranschlagen. Diese Tendenz macht sich im Markusevangelium bemerkbar, das betont: Die Frauen «sagten niemandem etwas davon, denn sie fürchten sich sehr» (16,8). Sie liegt auch offenkundig vor in der von Lukas gemachten Bemerkung, die Elf und ihre Genossen hätten das alles «für bloßes Geschwätz gehalten und ihnen nicht geglaubt», sondern seien von ihnen weggegangen (24,11). Und in Apg 1,21 bemüht sich Lukas, die Frauen vom Apostelamt auszuschließen, indem er bloß Männer als Ersatz für Judas in Frage kommen läßt. Die gleiche Neigung<sup>9</sup> widerspiegelt sich in dem von Lukas wiedergegebenen Bekenntnis: «Der Herr ist wirklich auferweckt worden und ist dem Simon erschienen» (Lk 24,34). Dieses Lukasbekenntnis ent-

spricht der vorpaulinischen Glaubensüberlieferung, die in 1 Kor 15,3ff wiedergegeben wird und Kephas und die Elf als die Hauptzeugen der Auferstehung nennt, aber keine der Frauen anführt. Das Bestreben, das erste Zeugnis der Frauen in seinem Wert herabzusetzen, tritt auch in der Redaktion des vierten Evangeliums zutage, das angelegentlich versichert, Petrus und der Liebesjünger, nicht aber Maria Magdalena hätten als erste an die Auferstehung geglaubt (20,1–18). In der heutigen Exegese scheint ebenfalls das Bestreben vorhanden zu sein, die Bedeutung der Frauen als der ersten Zeugen für die Auferstehung abzuschwächen. «Wenn Frauen und nicht Männer als die ersten Zeugen für die Auferstehung geschildert werden, so hat das lediglich eine präliminäre und intermediäre Funktion, denn gemäß dem jüdischen Gesetz waren Frauen nicht zum Zeugenanamt zuständig.»<sup>10</sup>

Wenn man Röm 16,7 unvoreingenommen liest, so treffen wir damit auf eine Stelle im Neuen Testament, worin eine Frau Apostel genannt wird. Es liegt kein Grund vor, Junia als eine Kurzform des Männernamens Junianus anzusehen, denn Junia war damals ein bekannter Frauennamen. H. J. Lagrange ist deshalb der Auffassung, Andronicus und Junia seien ein Missionarsehepaar wie Aquila und Prisca.<sup>11</sup> Beide sind Mitgefangene des Paulus. Sie waren schon vor Paulus Christen und sind hervorragende Gestalten unter den «Aposteln».

Schon ganz von Anfang an spielten *Propheten* in der frühchristlichen Bewegung eine außerordentlich wichtige Rolle. Da sie als inspirierte Sprecher im Namen des auferstandenen Herrn tätig waren, gründete ihre Autorität auf göttlichen Offenbarungen. Paulus führt die Propheten wiederholt unmittelbar nach den Aposteln an. Er bewertet die Gabe der Prophetie höher als die Glossolie. Trotz des Auftretens falscher Propheten hatten, wie die Apokalypse und die Didache zeigen, die Propheten auch noch am Ende des ersten Jahrhunderts große Autorität. Nach Diadache 13,1–7 stehen den Propheten bei der Eucharistiefeier leitende Funktionen zu.

Wie Lukas sagt, wird der Geist der Prophetie Frauen wie Männern verliehen. Als christliche Propheten erwähnt er besonders die vier Töchter des Philippus (Apg 21,9). Deren Ruf war in der Urkirche so groß, daß nach dem Zeugnis des Eusebius (Ecc. Hist. III,31) die Gemeinden Kleinasiens gegenüber den Forderungen des Papstes Viktor sich auf ihren apostolischen Ursprung beriefen, indem sie darauf hinwiesen, daß die Töchter des Philippus in der Provinz Asien begraben seien. Für Paulus ist es etwas Gegebenes, daß Frauen prophezeien und liturgische Funktionen ausüben, nur wünscht er, daß sie dies auf passende Weise tun (1 Kor

11,2–16). Am Ende des ersten Jahrhunderts übte in der Gemeinde von Thyatira eine Prophetin gewaltigen Einfluß aus (Offb 2,20ff). Wir wissen nicht, wie die Prophetin, die «Jezabel» genannt wird, in Wirklichkeit hieß, doch muß sie offenbar das Haupt einer ganzen Prophetengruppe gewesen sein. Sie und ihre Anhänger befürworteten anscheinend eine gegenteilige Haltung gegenüber der heidnischen Umgebung. Während der Prophet Johannes radikalen Widerstand und Opposition gegenüber Rom und seinem Kult forderte, trat diese Prophetin für eine Adaptation und Koexistenz ein. Es ist jedoch zu betonen, daß sie nicht das Haupt einer häretischen Gruppe war, sondern sie übte ihre leitende Rolle innerhalb der Gemeinde aus und ihr Kreis gehörte dieser an. Sie scheint eine ähnliche Autorität und ebenso viele Jünger gehabt zu haben wie Johannes, der Autor der Apokalypse. Ihr Einfluß muß weitergedauert haben, denn Thyatira wurde um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zum Zentrum der montanistischen Bewegung, in der Prophetinnen eine hervorragende Rolle spielten (Epiphanius, Heres. 51,33).

Wenn wir uns die verstreuten Angaben über die führende Rolle von Frauen in der urchristlichen *Missionsbewegung*<sup>12</sup> vor Augen halten, ersehen wir, daß das Missionswerk von Frauen ebenso bedeutend war wie das von Barnabas, Apollos oder Paulus. Frauen befanden sich unter den wohlhabenden, angesehenen Bekehrten der Urkirche (vgl. Apg 17,2.4). Da sie sich oft zusammen mit ihrer ganzen Familie und dem Gesinde taufen ließen, ergab es sich von selbst, daß sie zu Leiterinnen von Hauskirchen wurden.<sup>13</sup> In Phlm 2 grüßt Paulus Apphia, «unsere Schwester», die zusammen mit Philippus und Archippus wahrscheinlich ein führendes Mitglied der Hauskirche in Kolossä war. Die Kirche in Philippi begann mit der Bekehrung einer Geschäftsfrau namens Lydia aus Thyatira (Apg 16,1 16,14f). Der Autor des Kolosserbriefes spricht von Nympha von Laodizea und der «Kirche in ihrem Hause» (Kol 4,15). Paulus sendet zweimal Grüße an das Missionarsehepaar Prisca und Aquila und die «Kirche in ihrem Hause» (1 Kor 16,9; Röm 16,5). Die Fragen, die gewisse Personen aus dem Kreis einer Frau namens Chloë an ihn richteten, waren für ihn der Anlaß, den ersten Korintherbrief zu schreiben.

Doch nicht nur als Hausherrinnen spielten Frauen in der Missionstätigkeit der ersten Christen eine führende Rolle, die der Bedeutung der jüdischen Frauen von Nichtjuden in der religiösen Propaganda des Judentums gleichkam, sondern sie beteiligten sich auch aktiv am Missionswerk selbst. Paulus empfiehlt neben einer Maria auch Tryphäna und Tryphosa und «die liebe Persis», die «für den Herrn große Mühe auf sich ge-

nommen hat» (Röm 16,6.12). Das griechische Zeitwort, das er hier verwendet, bezeichnet bei Paulus für gewöhnlich die Missionstätigkeit, die Verkündigung der Frohbotschaft und die Glaubensunterweisung. In Phil 4,2–3 sagt Paulus ausdrücklich, Frauen, nämlich Evodia und Syntyche, hätten an seiner Seite «für das Evangelium gekämpft.» Sie haben, gleichsam in sportlichem Wettkampf mit Paulus, Clemens und den weiteren Mitmissionaren des Paulus, sich für die Sache des Evangeliums eingesetzt. Paulus hätte sich kaum eines so starken Ausdrucks wie «kämpfen» bedient, wenn er bloß hätte sagen wollen, diese Frauen hätten ihn materiell unterstützt. Er hält den Einsatz der beiden Frauen für so wichtig, daß er befürchtet, ihre Meinungsverschiedenheiten und Konflikte könnten die Gemeinde zu Philippi in ernstliche Gefahr bringen.<sup>14</sup>

Zwei der hervorragendsten Frauen in den paulinischen Kirchen werden in Röm 16 erwähnt. Die erste, Phöbe, wird als *diakonos* und *prostatis* bezeichnet. Die Exegeten suchen die Bedeutung beider Titel abzuschwächen, weil sie auf Frauen angewandt werden. Wenn Paulus die Bezeichnung *diakonos* auf sich selbst, auf Apollos, Timotheus, Tychikus oder Epaphras anwendet, geben die Exegeten das Wort für gewöhnlich mit «Gehilfe» oder «Diakon» wieder, während sie es hier mit «Dienerin» oder «Diakonisse» übersetzen. Wie aus 1 Kor 3,5.9 erhellt, ist der Titel gleichbedeutend mit *synergos*, «Mitarbeiter» im Missionswerk. Nicht nur der Titel bezeichnet Phöbe als Missionarin; sie erhält, wie andere Glaubensboten, auch ein Empfehlungsschreiben. Da Phöbe als Diakon der Kirche von Kenchreä bezeichnet wird, muß sie in dieser Gemeinde eine führende Stellung gehabt haben. Zweitens wird Phöbe als *prostatis* bezeichnet, was für gewöhnlich mit «Helferin» oder «Beschützerin» wiedergegeben wird. Das Wort kommt im Neuen Testament nur hier vor, in der jüdischen Literatur hat es jedoch den Beisinn von «Anführer», «Vorsteher», «Statthalter», «Protektor» oder «Verwalter». Paulus verwendet das Zeitwort, aus dem dieses Substantiv gebildet ist, in 1 Thess 5,12, wo er die Gemeinde ermahnt, «die anzuerkennen, die sich bei euch mühen und euch im Namen des Herrn leiten...». In 1 Tim 3,4f; 5,17 bezeichnet das Zeitwort den Bischofs-, Diakons- oder Ältestendienst. Darum ist anzunehmen, daß Phöbe in der Gemeinde von Kenchreä ein solches Amt innehatte. Sie war für viele und auch für Paulus eine Autoritätsperson.

Priska war, zusammen mit ihrem Gatten Aquila, neben Paulus, Barnabas, Timotheus und Apollos eine führende Gestalt in der Heidenmission.<sup>15</sup> Der Umstand, daß von sechs Malen ihr Name viermal vor dem ihres Gatten angeführt wird, bezeugt, daß sie eine führende Stellung hatte. Paulus nennt das Ehepaar seine

«Mitarbeiter» und betont, daß nicht nur er, «sondern alle Gemeinden der Heiden ihnen dankbar» sind. Ihr Haus war ein Missionszentrum in Korinth (1 Kor 16,19), Ephesus (Apg 18,18) und Rom (Röm 16,5). Da sich Lukas in der Apostelgeschichte auf den großen Glaubensboten Paulus konzentriert, erwähnt er das Ehepaar nur nebenbei, doch deuten seine Bemerkungen an, daß seine Quellen mehr von ihm wissen, als er berichtet. Daß er überhaupt von den beiden spricht, ist ein Zeichen dafür, «daß sie für die Geschichte der christlichen Mission so wichtig waren, daß Lukas sie nicht übergangen konnte.»<sup>16</sup> Wie Apg 18,26 andeutet, hatten sie nicht nur auf Paulus, sondern auch auf Apollos großen Einfluß.

Viele Angaben über die Stellung der Frau im Urchristentum sind verlorengegangen. Die wenigen Hinweise, die in patriarchalischen Berichten auf uns gekommen sind, bilden gleichsam bloß die Spitze eines Eisbergs; sie lassen uns ahnen, was wir verloren haben. Diese wenigen Überbleibsel sind indes klar genug, um zwei falsche Auffassungen, die unter Theologen verbreitet sind, zu korrigieren. Erstens ist zu betonen, daß nicht erst Paulus die Initiative zum führenden Einsatz von Frauen in der urchristlichen Bewegung ergriff und daß er auch nicht der einzige war, der diesen Einsatz förderte. Gewiß schätzte Paulus Frauen als seine Mitarbeiterinnen und war ihnen dankbar für ihren tätigen Einsatz, aber er hatte wahrscheinlich gar keine andere Wahl, da sie in der Missionsbewegung bereits führende Gestalten waren. Zweitens: Die Hinweise auf die führende Rolle von Frauen in der im Entstehen begriffenen christlichen Bewegung beschränken ihr Wirken nicht auf den Kreis von Frauen und weisen keine enkratistischen Tendenzen auf. Wir wissen bestimmt, daß Priska verheiratet war, während wir bei Frauen wie Maria, Phöbe, Evodia oder Tryphäna darüber im ungewissen sind. Diese Frauen waren weder durch ihre Geschlechtsrolle in der Gesellschaft noch durch ihre Beziehung zu Männern bestimmt. Die führende Stellung von Frauen in der christlichen Urgemeinde bildete nicht nur in bezug auf die Verhältnisse im Judentum oder in der griechisch-römischen Welt, sondern auch in bezug auf die Zustände in der späteren christlichen Kirche eine Ausnahme.

### III. Patriarchalische Verhärtung und theologische Rechtfertigung

Die Bibelwissenschaftler sind allgemein der Auffassung, daß Jesus seinen Jüngern keinen Plan hinterlassen hat, wie die Kirche zu organisieren und zu strukturieren sei. Zur Zeit des Apostels Paulus waren die Führungämter noch sehr verschiedenartig und gründeten

auf charismatischer Autorität. Der Prozeß der Verfestigung und Institutionalisierung setzte während der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts nur allmählich ein und selbst dann sträubten sich manche Christengruppen kraftvoll dagegen. In dieser Periode ging die Leitung von Wandermissionaren auf hierarchische Amtsinhaber über, an die Stelle der Apostel und der Propheten traten die Ortsbischöfe und die führenden Presbyter – kurz, man ging von der charismatischen Leitung zu herkömmlichen Autoritätsformen über. Die Betitelung und Organisation der neuen kirchlichen Ämter wurde Institutionen des Judentums sowie des Hellenismus nachgestaltet.

Die Pastoralbriefe bezeugen zum Beispiel, daß die Christengemeinde und ihre Ämter jetzt den damaligen Familienstrukturen entsprechend gesehen und gestaltet wurden. Die kirchliche Autorität wurde auf Presbyter, Diakone und Episkopen aufgeteilt. Kriterien für ihre Auswahl aus den männlichen Gemeindegliedern waren: sie dürfen nur mit einer Frau verheiratet sein und müssen sich dadurch, daß sie ihr Hauswesen in Ordnung zu halten und ihre Kinder gut zu erziehen verstehen, zur Leitung der Gemeinde befähigt erwiesen haben.

Soziologisch gesehen war die allmähliche Institutionalisierung der christlichen Bewegung und ihre Angleichung an die zeitgenössischen patriarchalischen Strukturen unumgänglich, wenn die Christengemeinde wachsen und sich entfalten wollte. Gleichzeitig aber brachte diese strukturelle Verfestigung eine Patriarchalisierung der christlichen Leitungsaufgaben mit sich, so daß Frauen immer mehr von Führungsaufgaben ausgeschlossen und auf untergeordnete frauiche Rollen beschränkt wurden. Diese Erstarrung der christlichen Bewegung war schon gleich von Anfang an von charismatischen Gegenbewegungen begleitet, die den Frauen weiterhin führende Rollen einräumten (vgl. die «Gegner», von denen in verschiedenen Schriften des Neuen Testaments die Rede ist, sowie Markion oder den Montanismus). Deshalb kam es in der etablierten Kirche zu verschiedenen Formen der Reaktion und des Widerstandes gegenüber dem Leitungsamt von Frauen. Mit andern Worten: Je mehr die Christenheit sich an die Gesellschafts- und Religionsformen ihrer Zeit anlehnte und so zu einem genuinen Bestandteil der patriarchalischen griechisch-römischen Gesellschaft und Kultur wurde, desto mehr mußte sich die leitende Stellung der Frau auf Randgruppen oder auf ihrem Geschlecht zugeordnete Rollen beschränken. Der Ordo der Diakonissen und Witwen zum Beispiel stand nicht mehr im Dienst der Gesamtkirche, sondern widmete sich hauptsächlich der Betreuung von Frauen. Ferner wurden Ämter, die Frauen noch offenstan-

den, nicht mehr von allen Frauen ausgeübt, sondern nur von solchen, die als Jungfrauen oder Witwen über Geschlechtsrollen hinausgewachsen waren. In gnostischen wie in katholischen Gruppen wurde das Mannsein zu einer Vorbedingung zum vollen Christsein.

In der Richtung, welche die paulinische Tradition einschlug, die aus theologischen Gründen auf der Unterordnung der Frau besteht, widerspiegelt sich diese reaktionäre patriarchalische Entwicklung der Christengemeinde. Darüber, ob Paulus selbst den Anstoß zu dieser patriarchalischen Reaktion gegeben hat, sind sich die Fachgelehrten nicht einig.<sup>17</sup> Auf alle Fälle konnte sich diese theologische Rechtfertigung der Patriarchalisierung der christlichen Leitungsämter unangefochten auf die Autorität des Paulus berufen. Obwohl 1 Kor 11,2–16 den Frauen die Gaben der Prophetie und liturgische Funktionen zugesteht, verlangt dieser Text deutlich, daß sich die Frauen dabei an die Rollendefinitionen und Gepflogenheiten ihrer Gesellschaft halten. Diese Forderung wird theologisch gerechtfertigt durch den Rückgriff auf die geoffenbarte Hierarchie: Gott – Christus – Mann – Frau. Um dieser Ordnung willen verbietet 1 Kor 14,33b–36 Frauen, in der Versammlung zu sprechen, und weist sie an, sich in bezug auf die religiöse Belehrung an ihre Männer zu wenden. Die sogenannten Haustafeln der deuteropaulinischen Literatur halten an der patriarchalischen Familienordnung fest. Diese Verhaltensregeln standen im Judentum und im Hellenismus allgemein in Geltung und wurden alsbald zu einem Bestandteil der christlichen Theologie.<sup>18</sup> Sie geben die Weisung, daß die Formen, in denen Frauen ihren christlichen Glauben äußern und praktizieren, der patriarchalischen Gesellschaftsordnung entsprechen sollen. 1 Tim 2,9–15 verbindet die «Haushalt-Tradition» mit der «Schweigen-in-der-Kirche-Tradition». Diese Stelle fordert nicht nur, daß Frauen den Mund halten und sich auch sonst bescheiden, sondern verbietet ihnen auch ausdrücklich, zu lehren oder irgendwelche Autorität über Männer auszuüben. Diese Forderung wird durch die Berufung auf Gen 2 und 3 begründet: Eva ist in der Schöpfungsordnung die zweite, in der Sündenordnung aber die erste. Die Pastoralbriefe formulieren diese patriarchalische Theologie, um ihre Gemeinden vor einer christlichen Oppositionsgruppe abzuschirmen, die unter Frauen großen Erfolg hatte (2 Tim 3,6), wahrscheinlich deshalb, weil sie Frauen immer noch zu Lehr- und Leitungsfunktionen zuließ.

#### *Zum Schluß*

Man berichtet, als Bernhard von Clairvaux einmal vor einer Marienstatue gebetet habe, habe diese plötzlich

ihren Mund geöffnet und zu sprechen begonnen. «Sei still, sei still!» habe der Heilige in Verzweiflung ausgerufen, «Frauen haben in der Kirche nicht zu sprechen.»<sup>19</sup> Für Frauen wie für Historiker sind die Worte, die Papst Paul VI. kürzlich zu einer Studiengruppe «Die Kirche und die Frau» sagte, unverständlich: «Die Kirche darf Frauen nicht weihen, weil Christus die Frauen zu «Jüngerinnen und Mitarbeiterinnen», nicht

aber zu geweihten Amtsträgern berufen hat, was von der Kirche nicht geändert werden kann.»<sup>20</sup> Die Zulassung von Frauen zu Führungsaufgaben in der Kirche ist nicht bloß eine «Frauenfrage». Sie setzt nicht nur eine Entpatriarchalisierung der Bibel voraus, sondern erfordert noch dringlicher eine Entpatriarchalisierung der Kirchenstrukturen und des kirchlichen Leitungsdienstes.

<sup>1</sup> A. Sinclair, *The Emancipation of the American Woman* (New York 1965) 197–203.

<sup>2</sup> Ein neuestes Beispiel dafür haben wir in A. Feuillet, *La dignité et le rôle de la femme*: *New Test. Stud.* 21 (1975) 175–191.

<sup>3</sup> Ph. Tribble, *Depatriarchalization in Biblical Interpretation*: *Journ. Am. Acad. Rel.* 41 (1973) 30–48.

<sup>4</sup> S. Weil, *The Need for Roots* (A. Wills, New York 1971) 225.

<sup>5</sup> G. Theissen, *Legitimität und Lebensunterhalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionäre*: *New Test. Stud.* 21 (1975) 192–221; J. G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs 1975) 67–92.

<sup>6</sup> H. D. Betz, *Spirit, Freedom and Law: Paul's Message to the Galatian Churches*: *Svensk Exeg. Arsbok* 39 (1974) 145–160; R. A. Scroggs, *Paul and the Eschatological Woman*: *Journ. Am. Acad. Rel.* 40 (1972) 5–17; W. A. Meeks, *The Image of the Androgyne*: *Hist. of Rel.* 13 (1974) 165–208.

<sup>7</sup> W. A. Meeks, aaO. 167f.

<sup>8</sup> Im Gegensatz zu W. A. Meeks aaO.

<sup>9</sup> Somit hat Lukas über die Rolle der Frau in der Christengemeinde nicht eine so positive Auffassung gehabt wie C. F. Parvey sie ihm zuschreibt in seinem Beitrag *The Theology and Leadership of Women in the New Testament*: R. R. Ruether Hg., *Religion and Sexism* (New York 1974) 137–146.

<sup>10</sup> K. Stendhal, *The Bible and the Role of Women* (Philadelphia 1966) 22.

<sup>11</sup> M. J. Lagrange, *Saint Paul. Epître aux Romains* (Paris 1916) 366.

<sup>12</sup> Die Begegnung Jesu mit der Frau aus Samaria (Joh 4,4–42) basiert wahrscheinlich auf einer missionarischen Überlieferung, die einer Frau eine führende Rolle bei der Mission in Samaria zuschrieb. Die Tendenz, die Bedeutung der Frau herabzumindern, tritt auch hier in Erscheinung (vgl. 4,39–42).

<sup>13</sup> Vgl. E. A. Judge, *The Early Christians as a Scholastic Community*: *Journ. Rel. Hist.* 1 (1960/61) 125–137.

<sup>14</sup> W. D. Thomas, *The Place of Women in the Church at Philippi*: *Expos. Tim.* 83 (1972) 117–120.

<sup>15</sup> A. Harnack, *Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes*: *Zeitschr. f. ntl. Wissensch.* 1 (1960) 16–41.

<sup>16</sup> E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen 1968) 547.

<sup>17</sup> Winsom Munro, *Patriarchy and Charismatic Community in Paul*: *Plaskow-Romero, Women and Religion* (Missoula 1974) 189–198; W. O. Walker, *1 Cor 11,2–16 and Paul's views regarding Woman*: *Journ. Bibl. Lit.* 94 (1975) 94–110.

<sup>18</sup> Vgl. J. E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel* (Göttingen 1972).

<sup>19</sup> Vgl. L. Scanzoni, N. Hardesty, *All We're Meant to Be* (Waco Texas 1974) 60.

<sup>20</sup> *National Catholic Reporter*, May 2, 1975, 17.

Übersetzt von Dr. August Berz

#### ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

Gastprofessorin am Union Theological Seminary, New York, für 1974/75; Professorin für neutestamentliche Studien an der University of Notre Dame, Indiana. Sie veröffentlichte: *Der vergessene Partner. Grundlagen, Tatsachen und Möglichkeiten der Mitarbeit der Frau in der Heilssorge der Kirche* (Düsseldorf 1964); *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse* = Neutestamentliche Abhandlungen 7 (Münster 1972) sowie verschiedene Aufsätze in exegetischen Zeitschriften. Sie ist Mitherausgeberin der Zeitschriften «*Journal of Biblical Literature*», «*Catholic Biblical Quarterly*» und «*Horizons*».