

¹⁰ Dabei scheint Ezechiel die Vorstellung wie in Gen 2,7 von der „zweistufigen“ Erschaffung zunächst des Körpers, dann des belebenden Atems mit der Vorstellung wie in Gen 1 von der Erschaffung durch das Wort kombiniert zu haben.

¹¹ Vgl. Silvia Schroer, *Der Geist, die Weisheit und die Taube*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986), 197–225.

¹² Vgl. Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.), *Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes*, Gütersloh 1995.

¹³ Vgl. Schüngel Straumann, *Ruah bewegt die Welt*, aaO., 9–12.

¹⁴ Vgl. dazu bes. Verena Wodtke-Werner, *Der heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter*, Pfaffenweiler 1994, 369ff.

¹⁵ Die gängige Übersetzung mit „Heiliger Geist“ an diesen Stellen ist ungenau; die Rede ist vom „Geist seiner/deiner (JHWHs) Heiligkeit“.

¹⁶ Vgl. Peter Schäfer, *Weibliche Gottesbilder im Judentum und Christentum*, Frankfurt 2008.

¹⁷ Nach Dreytza, *Der theologische Gebrauch von RUAH*, aaO., 183, sind 197 der insgesamt 376 hebräischen Belege für *ruach* feminin, ca. 63 maskulin; der Rest bleibt im syntaktischen Kontext unbestimmt.

¹⁸ Dreytza, *Der theologische Gebrauch von RUAH*, aaO., 188.

¹⁹ Vgl. Num 11,29!

²⁰ Vgl. nur etwa die Diskussionen im 1. Brief an die Gemeinde in Korinth und die sogenannte Grußliste Röm 16. – Vgl. die feministischen Kurzkomentare zu den entsprechenden Schriften in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998; ³2007, und in Elisabeth Schüssler-Fiorenza (Hg.), *Searching the Scriptures*, Bd. 2, New York 1994.

Die Jesusbewegung und die Charismen der Frauen

Cettina Militello

In der Annäherung an die Jesusbewegung, vor allem im Umkreis der sogenannten *Third Quest* (der „Dritten Rückfrage“) nach dem historischen Jesus¹, werden vor allem die charismatischen Züge dieser Bewegung betont. Diese werden übrigens in soziologischem Sinn, wenn auch – genauer gesagt – in *religionssoziologischem* Sinn², verstanden. In diesem Kontext fügt sich die charismatische Prägung in die von einer Führerpersonlichkeit bestimmte Dynamik ein und bietet das Bild einer sozusagen in konzentrischen Kreisen angelegten Teilhabe am Charisma der Führerpersonlichkeit.³

Wenn wir es als gesichert gelten lassen können, dass zur Gefolgschaft Jesu schon

in der zweiten Ebene sowohl Männer als auch Frauen gehörten, müssen wir diesen Letztgenannten eine Rolle als mit Charismen begabte Subjekte zuerkennen können. Diese Rolle ist weniger eindeutig in der dritten Ebene von Subjekten, die zwar vom Willen zur Nachfolge beseelt waren, die aber nicht teilhatten an der missionarischen Wanderschaft. Obwohl angesehene Interpreten der Jesusbewegung die Anwesenheit von Frauen in diesen beiden Ebenen als gesichert annehmen, empfinde ich persönlich eine gewisse Schwierigkeit, deren Charismen zu erkennen. Außerdem finde ich die einseitig soziologische und psychologische Sicht⁴ ebenso unbefriedigend wie das Konzept der kulturellen Modelle⁵, weil meine Annäherung an Jesus und an die Frauen in seiner Gefolgschaft das Charisma vor allem als Anzeichen für das Geschenk und die Gegenwart des Geistes Gottes versteht, wahrgenommen und verstanden in seiner trinitarischen Form.⁶ Anders gesagt: So offen auch die den Heiligen Geist und Jesus betreffenden Fragen sein mögen⁷ und so offen auch die Fragen bezüglich des Verständnisses des Heiligen Geistes in der im Glaubensbekenntnis zu findenden Formulierung⁸ sein mögen, so bleibe ich bei der Wahl des begrifflichen Feldes dabei, den Heiligen Geist als den Geber und die Gabe⁹ zu bekennen, der als solcher die Quelle der Charismen und der Ämter ist.¹⁰ Und ich setze hier von Anfang an ganz bewusst dieses Wortpaar, weil ich die Verbindung von Charisma und Amt für entscheidend halte, sei es für das Verständnis der christlichen Ursprünge oder sei es für das Verständnis der Kirche in der Zeit und für das Verständnis ihrer Gestaltungen. Ich bin in einem gewissen Sinne überzeugt, dass dieser Wechselbeziehung eine entscheidende Rolle zukommt. Ohne diese verhärtet sich die Gemeinschaft in der einseitigen Behauptung der Institution, indem sie diese dogmatisiert; oder aber sie wählt einen enthusiastischen und illuminatistischen Standort und umgeht damit die umgestaltende Kraft der Geschichte.¹¹ Die Wechselbeziehung der beiden Größen dagegen bringt die charismatischen Ansprüche ins Spiel und macht diese zur *raison d'être* der Institution, damit sie politisch-prophetisch tätig werden kann, um zu verkündigen und Zeugnis zu geben und um tätig für die Werte des Reiches Gottes einzutreten.

Schließlich muss auch ich meine Verlegenheit eingestehen, die ich empfinde, wenn ich von Frauen spreche. Diese treten uns in vielfältig verschiedenen Lebenssituationen gegenüber, die uns keine abstrakten Verallgemeinerungen gestatten. Außerdem muss gleicherweise der Einfluss eingeräumt werden, der von der schreibenden Person, die immer von einem bestimmten Kontext bestimmt ist, auf die Thematik ausgeübt wird.

Ein Ausgangspunkt: Die Charismen

Ohne auf die Themen einzugehen, die mit der Bestimmung dessen verbunden sind, was die Identität des Heiligen Geistes betrifft und was nicht damit gemeint ist, nehme ich als Ausgangspunkt das Phänomen der Charismen, wie es uns in den Quellen bezeugt ist.¹²

Das Geschenk des Geistes bzw. die Gaben des Geistes stellen eine beständige alttestamentliche und neutestamentliche Thematik dar. Überdies sind die Frauen, was die Charismen betrifft, dabei einbezogen, und zwar ungeachtet dessen, dass sie in religiösen Dingen eine Randgruppe darstellen.¹³ Dies gilt insbesondere bezüglich des Charismas der Prophetie.¹⁴ Es fehlt ihnen jedoch auch nicht das Charisma der weisen Unterscheidung der Geister und die Fähigkeit zur Wahrnehmung maßgeblicher Leitungsfunktionen.¹⁵ Gegenüber den auf Männer bezogenen Zeugnissen, die mit einer Rolle als Propheten oder mit der religiösen und/oder politischen Aufgabe der Unterscheidung der Geister und der Wahrnehmung von Leitungsfunktionen betraut sind, sind die Zeugnisse für eine entsprechende Rolle von Frauen äußerst spärlich. Dennoch macht die Tatsache, dass wir zumindest gelegentlich auf solche Zeugnisse stoßen, es uns unmöglich, die Frauen von der Teilhabe an den Gaben des Geistes auszuschließen.

Es bleibt natürlich vor allem anderen die Frage nach dem Geist, und zwar nicht nur bezüglich seiner - kosmischen, anthropologischen oder numinosen - Wirkungsbereiche, von denen in den biblischen und außerbiblischen Überlieferungen die Rede ist, sondern vor allem, wie wir bereits angemerkt haben, bezüglich seiner Identifizierung als Geist Gottes und bezüglich der Rede von Gott selbst als Vater, Sohn und „Heiliger“ Geist.¹⁶ Das Adjektiv „heilig“, das notwendigerweise hinzugefügt werden muss, um doppeldeutige Aspekte der Sphäre des Numinosen aus dem Begriffsfeld zu räumen, bezeichnet die starke Macht Gottes, die unter uns einbricht und menschliche Subjekte in den unterschiedlichsten Bereichen handlungsfähig macht, was z.B. im Alten Testament von der prophetischen Rede gegenüber den Autoritäten bis zur künstlerischen Begabung reicht (vgl. Ex 31,1-6). Im Neuen Testament wirkt der Geist auf Jesus von Nazaret ein. Er ist der Messias, d.h. der Gesalbte, und diese Salbung wird bewirkt vom Geist, der auf ihn herabkommt, der seine Taten und seine Worte leitet und der ihn befähigt, das Gesetz auszulegen, der ihm die Freiheit verleiht, mit der er diesem gegenübertritt. Der Geist kommt auch auf die nachösterliche Gemeinde herab und schenkt ihr ihre neue Identität. Diese machtvoll einbrechende Herabkunft bringt immer eine Kraft (*dynamis*: Lk 24,49), eine Vollmacht (*exousia*: Apg 1,8) mit sich, und es ist gerade das charismatische Wesen dieser Vollmacht, die Unmöglichkeit, diese auf altbewährte Schemata zu reduzieren, was den Empfänger des Charismas charakterisiert. Diese Vollmacht aber ist ein wesentlicher Aspekt der ohne menschliches Verdienst empfangenen Gabe.

Wenn wir nun unsere Aufmerksamkeit den Frauen zuwenden, wollen wir auf die Suche gehen nach charismatischen weiblichen Gestalten im Alten Testament. Zu ihnen gehören gewiss die Matriarchinnen und Heldinnen Israels. Zu ihnen gehört Debora in ihrer doppelten Eigenschaft als Heldin und als „Richterin“; zu ihnen gehören die „weisen“ Frauen - wie z.B. Abigail (vgl. 1 Sam 25,2-42), die Frau aus Tekoa (vgl. 2 Sam 14,1-20) oder Rizpa (vgl. 2 Sam 21,10-14); zu ihnen gehören die Prophetinnen im weitesten Sinn dieses Wortes, von der Totenbeschwörerin aus En-Dor (vgl. 1 Sam 28,7-25) bis zur Frau des Jesaja (vgl. Jes 8,3) und der Prophetin Hulda (vgl. 2 Kön 22,14-20), jener Gestalt, die bei der Ausübung einer

einzigartigen Gabe der Unterscheidung zwischen Gut und Böse wohl entschiedener als alle anderen aufgetreten ist.¹⁷

Obwohl das Judentum zur Zeit Jesu die weibliche Prophetie ins Abseits gedrängt hatte, wird in der Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums Anna selbstverständlich Prophetin genannt.¹⁸ Dies ist zumindest ein Zeichen, dass es auch eine gegenteilige Einstellung gab und dass also auch im Leben der christlichen Gemeinde das Charisma der Prophetie auch unter Frauen wirksam war.

Aber wie war das vor dem Entstehen der christlichen Gemeinde? Welchen Typ von Frauen hatte der Jesus der Evangelien, dieser Mann, der die Volksmassen in seinen Bann schlug, unter denen, die ihm nachfolgten? Wir haben da keine großartigen Daten. Wir können eher durch Analogieschlüsse das Bild einer charismatischen Gefolgschaft von Frauen entwerfen.¹⁹ Gewiss folgen dem galiläischen Propheten Männer und Frauen, die ihm in der Erwartung der Gottes-herrschaft sehr nahe stehen. Wir können uns auch vorstellen, dass sie „schwärmerisch“ waren, wenn wir an jene Phänomene denken, die wir dann in der Geschichte der christlichen Gemeinde von Zeit zu Zeit immer öfter auftauchen sehen.²⁰ Es handelt sich um einen begrenzten Kreis begeisterter Gefolgsleute, die fähig sind, die Werke zu vollbringen, die auch ihr Meister vollbringt (vgl. Mk 6,13ff). Das Zeugnis der Evangelien liefert uns aber Namen nur einiger weniger Frauen, und von deren Aktivitäten erfahren wir nichts. Wir erfahren jedoch, dass sie gefühlsmäßig Anteil nahmen am Wanderleben Jesu, an seinem Wirken als Prediger und Wundertäter. Die Frauen sind aber offenbar eher Nutznießerinnen dieses Wirkens als dabei Mitwirkende. Zweifellos geht der Meister mit seinem Wirken auf bestimmte soziale und religiöse Verletzungen der Frauen ein. Und es ist sein Charisma, dass er sich den Frauen auf andere Weise als üblich zuwenden kann, was so weit geht, dass er freundliche Beziehungen zu ihnen pflegt, dass er sie als Jüngerinnen und „Schwestern“ in der eschatologischen *familia Dei* annimmt. Es ist seine außergewöhnliche Freiheit, sein persönliches Charisma, sie in ihrem ganz gewöhnlichen Leben und Wirken anzunehmen und das damit zu rechtfertigen, dass es zu einem Deutungsschlüssel für die Werte des Gottesreiches wird. Und doch folgt daraus nicht, dass die Frauen in seiner Gefolgschaft außer in ganz wenigen Fällen in erster Person handeln.

Vollzieht zum Beispiel die nicht mit Namen genannte Frau in der Salbungsszene (Mk 14,3-9) ein gestisches Orakel? Ist die Salbung des Hauptes Jesu ein Akt der Prophetie? Können die unterschiedlichen Überlieferungen, die sich auf eine ähnliche oder eine identische Handlung beziehen (vgl. Mt 26,1-16; Lk 22,1-6; Joh 12,1-8) als prophetische Vorwegnahme der Handlung verstanden werden, welche die Frauen nach jüdischer Sitte im Augenblick seiner Grablegung am Leib Jesu vollziehen? Und noch weiter gefragt: Ist dies ein liturgisch-ritueller Akt? Lässt er an einen amtlichen Auftrag denken? Sicherlich ist es die einzige an Jesus praktizierte Salbung²¹, und es ist seine Salbung zum Messias, die nicht eingeordnet ist in die Riten, wie sie bei der Salbung zum König oder zum Hohenpriester üblich sind.

Charismatische Frauen in den Evangelien? ²²

Cettina
Militello

Wir wollen versuchen, die Frauen aufzufinden, die den Weg Jesu kreuzen. Das Markusevangelium nennt einige von ihnen mit ihren Namen, wo es bezeugt, dass sie nahe beim Kreuz gestanden sind (Mk 15,40f). Es beschreibt auch, wie sie von Halluzinationen und Furcht gepackt auf die Botschaft von seiner Auferstehung reagiert haben (Mk 16,1-8). Ähnliche Zeugnisse gibt es auch im Matthäusevangelium (27,55f; 61; 28,2-7.9f).

Lukas²³ bietet uns offensichtlich ein deutlicheres Bild, das übrigens ergänzt werden muss durch das, was in der Apostelgeschichte berichtet wird. Wir wollen uns aber auf sein Evangelium beschränken: Da verdanken wir ihm die Aufzählung im Kapitel 8,1-3; da ist von dem Streit zwischen Marta und Maria über die konkrete (weibliche?) Ausgestaltung der Jüngerschaft die Rede (vgl. Lk 11). Im Unterschied zu Markus und Matthäus spricht Lukas nur ganz allgemein von „den Frauen“, die bei seinem Tod (23,49) oder seinem Begräbnis (23,55) anwesend waren. Nur in Lk 24,10 erfahren wir ihre Namen.

Dass die galiläischen Frauen in der Gefolgschaft Jesu Charismatikerinnen waren, kommt in den Verben zum Ausdruck, die verwendet werden, um die von ihnen übernommene Rolle zu beschreiben. Da finden wir einerseits die einstimmige Bezeugung der Nachfolge auf den Wegen der Wanderschaft (*akoloutheo*), die so weit geht, dass sie mit Jesus nach Jerusalem hinaufziehen (*synanabainō*). Der Dienst, den sie ihm leisten, scheint beschränkt zu sein auf die Funktionen des Sorgens und der finanziellen Unterstützung (*diakoneō*), obwohl dieses letztgenannte Verb, wenn es sich auf Männer bezieht, auch noch eine andere Wertigkeit haben mag. Damit stellt sich auch die Frage nach der gesellschaftlichen Stellung dieser Frauen. Sorgen sie mit Hilfe eigener Mittel für ihn? Sind sie Witwen? Haben sie ihre Ehemänner verlassen? Wahrscheinlich ist es die enthusiastische Prägung ihrer Nachfolge, die es ermöglicht, ihnen den Bruch mit den patriarchalischen Bindungen und Verpflichtungen, in die sie aufgrund der herrschenden Kultur eingebunden sind, zuzutrauen, auch wenn sie im Kreis der Gefolgschaft auf die traditionelle weibliche Rolle des „Sorgens“ beschränkt sind. Ich gebe zu, dass ich diesbezüglich einige Zweifel hege. Ist es vielleicht eine bestimmte Absicht der Redaktoren und/oder der Übersetzer und dann der Kommentatoren der einschlägigen Stellen, die ihnen ein derartiges „Frisieren“ der Texte entsprechend den traditionellen kulturbedingten Erwartungen eingegeben hat?

Im Lukasevangelium tauchen noch andere Frauen auf, denen Jesus begegnet und die ihn veranlassen, heilend zu wirken, oder die ihn zu radikalen Aussagen über die Werte des Reiches Gottes provozieren: Die Schwiegermutter des Petrus, die blutflüssige Frau, das Töchterchen des Jairus, die Frau, die den Schoß, der ihn getragen und die Brust, die ihn genährt hat, selig preist, die Frau mit dem gekrümmten Rücken ... Die einen und die anderen erkennen oder provozieren die charismatische Kraft Jesu, aber man kann nicht sagen, dass sie selbst eine charismatische Begabung zeigen.

Was das Johannesevangelium betrifft, so kann das Zwiegespräch Jesu und seiner

Mutter in Kapitel 2 zeigen, dass Maria eine ganz besondere Erwartung an ihren Sohn hat (wahrscheinlich aber ist es nur Ausdruck eines familiären Konfliktes). Aber können wir Maria wirklich eine Rolle als Charismatikerin zuerkennen? Wenn wir dies wollten, müssten wir uns eher auf die Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums berufen. Hier treffen wir sowohl auf Maria als auch auf ihre Verwandte Elisabeth, wie sie eine Sprache sprechen, die auf den Geist Gottes zurückzuführen ist (vgl. Lk 1,39-55). Der Rang Marias als Charismatikerin könnte außerdem verstanden werden als gesteigerte Auswirkung der ihr in Lk 1,28 mit dem Wort *kecharitōmenē* zugesprochenen Gnade, einem Wort, das übrigens dieselbe Wurzel wie das Wort *charisma* hat.

Im Johannesevangelium nehmen Marta und Maria, die Schwestern des Lazarus eine zentrale Stellung ein, und zwar beide mit einer „proleptischen“, auf Zukünftiges hinweisenden Funktion: die eine mit einem einzigartigen Bekenntnis ihres Glaubens (Joh 11,27), die andere aufgrund der von ihr vollzogenen Salbung Jesu kurz vor seinem Todesleiden. Nicht zu vergessen ist auch die samaritanische Frau (Joh 4,7-29), eine der wenigen Frauen, bei denen angesprochen wird, was es mit Jüngerschaft oder Jüngerinnenschaft auf sich hat.

Da geht es um einen Anruf und um die Antwort auf diesen Anruf: Die Frau lässt tatsächlich ihren Wasserkrug zurück und rennt los, um Jesus zu verkünden (Joh 4,28).

Die Darstellung dessen, was Jüngerschaft bzw. Jüngerinnenschaft ist, und zwar auf eine schlechthin kerygmatische Weise²⁴, ist im Johannesevangelium jedoch verbunden mit Maria Magdalena (vgl. Joh 20,1-18), der einzigen übrigens, die in allen vier Berichten über die Auferstehung vorkommt.²⁵

Zur Eigenschaft der Jüngerinnen als Charismatikerinnen passen auch die Frauengestalten in den Gleichnissen Jesu.²⁶ Und diese passen vor allem auch zur Eigenschaft Jesu als Charismatiker, der ja diese Frauengestalten zu symbolischen Hauptdarstellerinnen des Gottesreiches, seines Wachsens und seiner Werte macht. Die Alltagsmühe dieser Frauengestalten wird zum Paradigma, das die obskure Situation eines Lebens am Rande der Gesellschaft, in das sie eingebunden sind, sprengt und ihnen stattdessen eine Hauptrolle zuerkennt, deren umstürzlerische Tragweite die Hagiographen wahrscheinlich nicht einmal wahrgenommen haben. Dasselbe könnte man wohl sagen von der Hinnahme der Geburtswehen (vgl. Joh 16,21) als Hinweis auf das, was Jesus in seiner kommenden „Stunde“ zu erleiden hast.

Charismatikerinnen in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen

Immerhin sind es einerseits die Apostelgeschichte und andererseits die Paulusbriefe, die uns eine ausdrückliche Teilhabe der Frauen an der Überfülle der Geistesgaben zeigen. Die vier Töchter des Philippos waren prophetisch begabte junge Frauen (vgl. Apg 21,9); so gibt es auch in der Gemeinde von Korinth einige

Frauen, die prophetisch reden (vgl. 1 Kor 11,5). Das Reden ist auch nicht auf die Prophetie beschränkt, denn die Epitheta, mit denen Paulus von den Frauen, die mit ihm zusammenarbeiten, im Römerbrief (Kap. 16) und anderswo spricht, weisen hin auf eine Vitalität und eine Beteiligung, die in jedem Fall auf den Geist Gottes als die Wurzel und Quelle des Gemeindelebens verweisen, sowohl was ihr missionarisches und gottesdienstliches Wirken als auch die Wahrnehmung von Führungsaufgaben betrifft.

Das Urchristentum darf nicht verwechselt werden mit den in sich geschlossenen Konventikeln, deren Mentalität charakteristisch ist für die Anhängerschaft der Mysterienreligionen. Außerdem sind Männer und Frauen der frühen Gemeinden im Unterschied zu dem, was in diesen Konventikeln geschieht, nicht voneinander getrennt, sondern nehmen gemeinsam an den Gottesdiensten teil. Die Frauen haben hier genau bestimmte Führungsaufgaben. Und ich glaube, dass die Ursache dieser einzigartigen Präsenz, die sicherlich der „Jüngerschaft von Gleichen“ entspricht, darin liegt, dass von Anfang an Männer und Frauen gemeinsam an der Erfahrung des Geistes teilhatten. Die nachösterliche Gemeinde, die gleiche, die im auferstandenen Herrn das Wirken des Geistes erkannt hat, hat eben denselben Geist erfahren; sie ist gezeichnet von seiner augenfälligen Selbstbekundung.

Der Bericht in Apg 1,13f erwähnt ausdrücklich die Anwesenheit der Mutter Jesu und anderer Frauen, die zusammen mit den Zwölfen und weiteren Jüngern zum Gebet versammelt sind. Die Herabkunft des Geistes an Pfingsten, die Beschreibung dieses Ereignisses mitsamt Phänomenen, die einer Theophanie gleichkommen, betrifft gleichermaßen Männer und Frauen. Außerdem gibt es hier in der ersten kerygmatischen Ansprache des Petrus für die Gegner die ausdrückliche Erwähnung einer Stelle aus dem Buch des Propheten Joel (3,1-3) über die Ausgießung des Geistes am Ende der Tage: Gott wird mit seiner Leben schaffenden Macht Männer und Frauen, ganz gleich welchen Alters sie sein mögen und welche Stellung in der Gesellschaft ihnen zukommt, mit seinem Geist erfüllen.

Die Rede von Prophetie und Visionen scheint den Gedanken an Vorgänge nahezulegen, die stark geprägt sind von einer Phänomenologie ekstatischer Art, in der besondere sinnenfällige Anzeichen für das Wirken des Geistes ihren Platz haben wie z.B. das Wunder des Redens in verschiedenen Sprachen, sodass hier alle die Botschaft in ihrer eigenen Muttersprache hören und verstehen konnten.

Die Jünger verbinden die Verkündigung mit Wundern der Unterscheidung von

Cettina Militello, geboren 1945. Doktorat in Philosophie 1968 in Palermo, in Theologie 1979 an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Lehrt am Päpstlichen Liturgischen Institut in Rom. Ehemalige Präsidentin der Italienischen Gesellschaft für theologische Forschung. Leiterin des Instituts „Costanza Scelfo“ für Probleme der Laien und der Frauen in der Kirche. Inhaberin des Lehrstuhls „Frau und Christentum“ der Päpstlichen Theologischen Fakultät „Marianum“ in Rom. Ihre fachlichen Interessen gelten der Ekklesiologie, der Beziehung zwischen Ekklesiologie und Liturgie, der Mariologie und der Geschichte der Frauen. Zu diesen Themen hat sie mehr als 200 Artikel und etwa zwei Dutzend Bücher (als Autorin oder Herausgeberin) veröffentlicht. Anschrift: c/o Pontificia Facoltà Teologica Marianum, Viale Trenta Aprile N° 6, 00153 Rom, Italien. E-Mail: cmilitello@virgilio.it.

Gut und Böse, mit Wundern der Heilung. Auch dies macht die im Geist empfangenen Gnadengaben sinnfällig erfahrbar.

Gibt es hier ein ausdrücklich erkennbares charismatisches Wirken von Frauen? Ich glaube, dass diese Frage nicht so sehr auf dem Weg über die Auswertung der Textzeugnisse, sondern eher *e silentio* gelöst werden kann. Das Problem kann meines Erachtens nur gelöst werden, wenn wir versuchen, die vielen im Begriff Geist miteinander verknotteten Fäden zu entwirren und die ursprüngliche Verbindung dieses Begriffes mit den Charismen, den Gaben, die er über „alles Fleisch“ ausgießt, wieder herzustellen. Offensichtlich aber bleibt uns das Problem der nachfolgenden Inkonsequenz, das Verschwinden der Frauen, ihrer Namen und ihrer mühsamen „apostolischen“ Arbeit. Das wenige, das uns davon übrig geblieben ist, ist bloß die schwache Spur der Tradition einer nicht siegreichen Minderheit, die jedoch ab und zu an die Oberfläche kommt, aber auch nur dann, wenn man ihr Aufmerksamkeit schenkt und wenn man autoritäre und sexistische Vorurteile beiseite räumt.

Der Geist ist - wie wir schon gesagt haben - eine Gabe; er ist Geber und Gabe zugleich. Und er ist die Gabe, das Charisma, die Existenzberechtigung eines jeden und einer jeden im Leib des Herrn zu begründen (1 Kor 12). Das Wort Charisma führt uns dann zurück zu *charis*, Gnade, lateinisch *gratia*, und daher können wir es als eine *gratia gratis data* definieren, als eine uns ohne unser Verdienst zuteil werdende Gnade.

Paulus bekräftigt, dass jeder und jede eine „Offenbarung des Geistes“ zum Nutzen der Gemeinschaft empfängt (1 Kor 12,7). Und damit bezeugt er, was die Gemeinde lebt und erfährt. Der Geist ist am Werk im Zeichen eines Miteinanders von „Außergewöhnlichem und Gewöhnlichem“, die beide keinen Selbstzweck darstellen. Gabe und Dienst bilden zusammen sozusagen in Form einer „Schere“ den Spannungsbogen, der das Leben in Christus und im Geist bildet. Gabe und Dienst, ohne Verdienst empfangene Gabe und Weiterreichen der Gabe, verbinden sich sodann zu einem weiteren Element, das die Kraft und die Vollmacht (die *dynamis* und die *exousia*) ist, welche die Gläubigen verantwortlich füreinander macht. Fügen wir noch hinzu, dass das Problem nicht die „hierarchische“ Klassifizierung der Charismen ist. Das Problem besteht eher darin, deren trinitarische Wurzel zu erfassen, das heißt sie aus verschiedenen Blickwinkeln zu betrachten: auf den Heiligen Geist bezogen als das ohne eigenes Verdienst empfangene *pneuma*, auf den Sohn bezogen als Dienst/*diakonia*; auf den Vater bezogen als Wirkkraft/*energemata* (vgl. 1 Kor 12,4-6). Welcher Art auch immer die Charismen sein mögen, welcher Art auch immer die möglichen Klassifizierungen sein mögen, die Geistesgaben versetzen das sie begründende Gottesbild in eine Kreisbewegung.²⁷ Sie nennen die Gnade eines jeden und sprechen für die wechselseitige Verbindung der Glieder, die Notwendigkeit der wechselseitigen Beziehung im Horizont der *agapē*.

Aber betrifft das alles wirklich die Frauen? Finden wir zum Weiblichen mit irgendeinem der Termini (Substantive, Partizipien, Verben, Redensarten), die in den Aufzählungen der Charismen abgewandelt werden?²⁸

Fast sicher ist es, dass die Erkenntnis, der christliche Glaube, die Offenbarung, das Wort der Lehre und das Wort der Erkenntnis in ihrer Verbindung mit dem prophetischen Wort sowohl Männern als auch Frauen zugesprochen werden; darin unterscheiden sie sich nicht von der Gabe der Sprachen und deren Deutung. Ohne dass die Frauen das Wort ergriffen, hätten wir nicht jene Disziplinarvorschriften, die uns so verstören.²⁹ Und dennoch: Keines der sogenannten „ephanischen Charismen“ wird in den Texten den Frauen zugesprochen.

Paradoxerweise ist es nicht ein Nachgeben gegenüber dem Weiblichen, sondern eine bewährte sprachliche und/oder inhaltliche Nähe, wo es um die „charismatischen Stände“ geht (vgl. Eph 4,11). Diese stellen die *conditio sine qua non* für die Bestandswahrung der Gemeinschaft dar. Sie garantieren deren Kontinuität und die Treue zum Ursprungsereignis. Unter den charismatischen Ständen finden wir auch den prophetischen Dienst. Wie schon aus den zitierten Zeugnissen erhellt, gibt es hier keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen. Der prophetische Dienst ist für die Gemeinschaft nicht weniger konstitutiv als das Apostelamt. Es ist unverkennbar, dass der prophetische Dienst im Neuen wie auch im Alten Testament in sehr verschiedenen Formen auftritt. Ich persönlich schließe mich nicht der These an, welche die gemeinsame Teilhabe der ganzen Urgemeinde am Charisma der Prophetie verneint.³⁰ Dabei soll selbstverständlich nicht bestritten werden, dass es unterschiedliche Formen von Prophetie gibt. Jedenfalls gilt: Frauen wirken prophetisch. Es handelt sich hier nicht um bloße Spuren, sondern um die Bekundung unbestreitbarer Tatsachen. Ebenso unbestreitbar ist, dass es eine nachdrückliche Betonung der Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen echten und falschen Propheten und Prophetinnen gibt. Und vielleicht schimmert hier ein sexistisches und patriarchalisches Vorurteil durch.³¹

Überraschender erscheint uns – aber auch hier geht es um eine Tatsache –, dass eine Frau, wenn auch nur dieses einzige Mal, als „angesehener Apostel“ bezeichnet wird (Röm 16,7). Hinzu kommt noch der den Frauen erteilte Auftrag, die Botschaft des Auferstandenen zu überbringen. Nicht von ungefähr bezeichnet die Tradition Maria Magdalena als *apostola apostolorum*.³² Sind dies bedeutsame Daten, oder verrät die Tatsache, dass sie sozusagen in Anführungszeichen gesetzt werden, ein weiteres Mal das übliche Vorurteil?

Gibt es Frauen unter den Evangelisten? Sehen wir, wo es um die Verkündigung der Frohen Botschaft, ihre Vermittlung durch ein Leben der Wanderschaft geht, nicht ganz bestimmte engagierte Frauengestalten am Werk wie Priszilla (vgl. Apg 18,26; Röm 16,3-5, 1 Kor 16,19) und Phöbe (Röm, 16,1f)? Sind die nicht in erster Person tätig in der Ausübung dieses Charismas?

Und können wir auch noch Frauen unter die Lehrer einordnen? Ist es nicht das Charisma des *didaskalos*, das Lydia (Apg 16,14f.40) ausübt? Und gilt das nicht noch mehr für Priszilla, wenn sie Apollo unterrichtet (Apg 18,26)? Und sagt nicht auch der Zweite Brief an Timotheus (Kap. 1,5) voller Anerkennung, dass auch Lois und Eunike, die Großmutter und die Mutter des Timotheus, dies getan haben?

Gibt es auch Frauen unter den „Hirten“? Wenn wir die alt- und neutestament-

lichen Vorstellungen auf diesen Begriff projizieren, so wird es uns nicht gelingen, sie als solche zu identifizieren. Wenn wir aber aufmerksam die Aufgabe betrachten, welche Frauen – ob zusammen mit ihren Ehemännern oder als einzelne – erfüllen, indem sie die entstehende Gemeinde in ihren Häusern beherbergen, so müssen wir anerkennen, dass sie diese leiten, indem sie die gute Ordnung sichern, und dies nicht nur in wirtschaftlicher Hinsicht. Wie könnten wir denn die Frauen trennen von der *ekklésia kat' oikon*? Ist nicht vielleicht ein gastliches Haus der konkrete Ort, an dem erstmals „Kirche“³³ geschieht?

Das ist etwas ganz anderes, als bloß der Not der Gemeinde abzuhelpen durch die Erfüllung der Aufgabe des Schützens, wie es sie auch schon im damaligen Judentum gab. Und im Blick darauf können wir auch nicht verschweigen, dass im ökonomischen Bereich oder in der Übernahme von Arbeiten, wie sie Dienstmägde verrichten, die *diakonia* der Frauen einzuordnen ist. Und das gilt, wie schon gesagt, nicht nur für die ersten Jüngerinnen, sondern auch für die Christinnen der ersten Generation, die in der entstehenden Gemeinde diese Rolle übernehmen. Ich beziehe mich hier vor allem auf Phöbe, umso mehr, als sie nicht nur *diakonos*, sondern auch *prostatis* genannt wird, was verkürzend im Sinne einer Schutzfunktion verstanden wird, ohne Raum zu lassen für eines jener Charismen, die sich sowohl auf Leitung als auch auf die Mühe des Aufbaus beziehen, also auf die Gemeindebildung. Ich habe mich immer gefragt, warum *prostatis* niemals mit *proistaménos/-oi* assoziiert wird, im Singular in Röm 12,6–8, im Plural in 1 Thess 5,12, hier verbunden mit den Partizipien *kopiōntes* und *nouthetountes*.

Gerade *kopiōntes* bezeichnet die besondere charismatische Rolle von Maria, Tryphäna, Tryphosa und Persis, die alle in Röm 16 erwähnt werden. Paulus spricht ausdrücklich davon, dass sie sich für den Herrn abgemüht haben. Auch von Evodia und Syntyche (vgl. Phil 4,3) wird gesagt, dass sie für das Evangelium gekämpft haben.

Schlussüberlegungen

Wenn auch Frauen kaum aufzufinden sind, wo es um die „außerordentlichen“ Charismen geht, wenn auch nur wenige einzelne von ihnen mit den „charismatischen Ständen“ in Verbindung gebracht werden können, so haben sie dagegen teil an den Charismen der Leitung und der Verwaltung der Gemeinde. Welcher Art auch immer die nachfolgenden Entwicklungen gewesen sein mögen, so machen die Frauen in der Urgemeinde voll und ganz die Erfahrung der Charismen, in ungebrochener Nähe zur Erfahrung Jesu und der Kreise, die seiner Nachfolge Gestalt verliehen haben.

Die Gabe des Geistes zu empfangen bedeutet, ohne alles eigene Verdienst mit einer überschwänglichen Vitalität beschenkt zu werden. Sie setzt den Christen und die Christin in den neuen Stand der Freiheit und der Gnade der Kindschaft ein. Sie verweist zurück auf das Christusparadigma des Dienstes und auf das Wirken des Vaters. Wenn sie das Charisma empfangen haben, haben Christen

und Christinnen teil an der *exousia* des Auferstandenen, also einer Vollmacht, die nicht eine Größe für sich ist, die bestimmt wäre durch äußere Rechtsakte, sondern die eine dem Charisma, dem Geschenk selbst innewohnende Antriebskraft und die Voraussetzung dafür ist, sich dem in angemessener Weise überlassen zu können.

Und weil diese Gabe vor allem die Einsetzung in das von Christus und seinem Pneuma bewirkte neue Sein ist, und weil dieses bestimmt ist von der Teilhabe am Mysterium der Salbung, unterscheidet es nicht zwischen Männern und Frauen. Oder besser gesagt: Wenn es denn schon einen Unterschied gibt, ist dieser bestimmt von der Interpretation der Gabe je nach den unterschiedlichen soziokulturellen Modellen.

Worauf es wirklich ankommt, ist jedoch nicht, sich an Schemata der Vergangenheit anzupassen, auch wenn man sie als solche entlarvt. Die Kirche, die kommen wird – wenn sie endlich dem Geist, dem Herrn und Spender des Lebens gegenüber gelehrig wird – wird den trinitarischen Zirkel des Charismas anders deklinieren müssen. Sie muss brechen mit der formalen Aufspaltung zwischen Charisma und Institution, die die überschwängliche Vitalität des Heiligen Geistes verrät. Sie muss sich dann öffnen für die Trias von Unverdientheit, Dienst und Verantwortung, die kennzeichnendes Strukturprinzip des Charismas ist. Und so wird sie sich das Paradigma des galiläischen Propheten, des Verkünders des Gottesreiches zu eigen machen. In ihm werden Männer und Frauen – woran uns die Konzilskonstitution *Lumen Gentium* 9 erinnert – auf vollkommene Weise ihrer Berufung zur Freiheit inne, erlangen und bezeugen ihre Würde als Söhne und Töchter Gottes.

¹ Vgl. Gerd Theißen/Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen ³2001.

² „Charisma ist die Gabe, Autorität auszuüben, ohne sich auf vorgegebene Institutionen und Rollen zu stützen.“ So Gerd Theißen in *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004. Der Vf. schließt sich damit einer Definition von Max Weber an.

³ Theißen, *Die Jesusbewegung*, aaO., 38.

⁴ Vgl. Gerd Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007.

⁵ Bruce J. Malina, *Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten*, Stuttgart 1993.

⁶ Vgl. Cettina Militello, *La Chiesa il "Corpo Crismato". Trattato di ecclesiologia*, Brescia 2010.

⁷ Vgl. Fabrizio Bosin, *Lo Spirito Santo alla luce delle ricerche sul Gesu storico*, in: Giovanni Giorgio/Mary Melone (Hg.), *Credo nello Spirito Santo*, Bologna 2009, 81–118.

⁸ Vgl. Mary Melone, *La pneumatologia contemporanea. Indicazioni a margine dello status quaestionis*, in: Giorgio/Melone (Hg.), *Credo nello Spirito Santo*, aaO., 45–78; Calogero Caltagirone, *Nel tramite dello Spirito. Per una sintesi di pneumatologia*, in: *Ho Theologos* 19 (2001) 345–378.

⁹ Vgl. Bruno Lavatori, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio*, Bologna ²1998; Francesco Lambiasi, *Lo Spirito Santo. Mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987; Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo*, Brescia ²1998. Als Zeichen einer immer aufmerksameren Behandlung des Themas Heiliger Geist kann dienen: Bernd J. Hilberath, *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994; Gianni Colzani (Hg.), *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia - Teologia -*

Movimenti, Padua 1997; Nicola Ciola (Hg.), *Spirito eschaton e Storia*, Rom 1998; Jürgen Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991; Bernard Sesboüé, *L'Esprit sans visage et sans voix. Brève histoire de la théologie du Saint-Esprit*, Paris 2009; Michael Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1992.

¹⁰ Vgl. Cettina Militello, *La Chiesa „il Corpo Crismato“*, aaO., 565-611. Fesselnd finde ich die Reflexion über Geist/Sophia (vgl. Elisabeth A. Johnson, *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994), und ich schätze diese als einen außergewöhnlichen Beitrag zum Verstehen des Heiligen Geistes. Ich selbst habe mich auch mit diesem Thema unter „weiblichem“ Aspekt auseinandergesetzt (*Ruah - Spirito* in: Marinella Perroni (Hg.), *Le donne dicono Dio*, Mailand 1995, 73-90), wähle jedoch einen mir entsprechenderen Ansatz im Zusammenhang mit der ekklesiologischen Reflexion.

¹¹ Vgl. Cettina Militello, *Lo Spirito Santo e i suoi carismi. Per una rilettura della loro presenza/assenza nella storia della comunità ecclesiale*, in: Giorgio/Melone (Hg.), *Credo nello Spirito Santo*, aaO., 207-224.

¹² Auf der Ebene der Beziehung des Heiligen Geistes zu Jesus als Stütze der charismatischen Identität, die sowohl Jesus als auch die Gemeinde, die sich an ihm orientiert, kennzeichnet, stehe ich den Vorschlägen von James D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, London 1975, näher als anderen, eher kritischen und problematischen.

¹³ Über die Situation der Frau im Zeitalter zwischen den beiden Testamenten gibt es eine unübersehbare Literatur. Proben finden wir bei Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München/Mainz 1988, und Elisabeth A. Johnson, *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Community of Saints*, New York 2003. Ebenso ansehnlich ist die Menge der Essays, die dem Thema Jesus und die Frauen gewidmet sind.

¹⁴ Vgl. Elizabeth Green, „*E le vostre figlie profetizzeranno.*“ *Donne e profezia nelle Sacre Scritture*, in: Adriana Valerio (Hg.), *Donne potere e profezia*, Neapel 1995; vgl. Cettina Militello (Hg.), *Profezia. Modelli e forme nell'esperienza cristiana laicale*, Padua 2000.

¹⁵ Vgl. Cloe Taddei Ferretti, *La donna e l'autorità. Figure bibliche*, in: dies. (Hg.), *Autorità Potere Profezia*, Neapel 1999.

¹⁶ Vgl. Andrea Milano, *Spirito*, in: Giuseppe Barbaglio/Severino Dianich (Hg.), *Nuovo Dizionario Teologico*, Alba 1977, 1533-1558.

¹⁷ Vgl. Cloe Taddei Ferretti, *Profezia accolta profezia rifiutata*, in: dies. (Hg.), *Autorità Potere Profezia*, aaO., 63-79.

¹⁸ Elena Giannarelli, *Fra profezia ignorata e profezia nascosta. La storia esegetica di Anna*, in: Valerio (Hg.), *Donne potere e profezia*, aaO., 61-96.

¹⁹ Vgl. Theißen/Merz, *Der historische Jesus*, aaO., 279ff.

²⁰ Die Geschichte des charismatischen Illuminatismus ist lang und verwickelt. Ein klassisches Buch darüber ist Ronald A. Knox, *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion with Special Reference to the XVII and XVIII Centuries*, Oxford 1950.

²¹ Vgl. Cloe Taddei Ferretti, *L'unzione di Betania: per la mia sepoltura ... in memoria di lei*, in: *Ricerche Teologiche* 14 (2003), 343-378.

²² Die feministische Annäherung an die Evangelien verlangte eigentlich eine lange und ausführliche Bibliographie. Wir begnügen uns hier damit, auf die Beiträge zu verweisen, die enthalten sind in: Carol A. Newsom/Sharon H. Ringe (Hg.), *La Bibbia delle Donne. Un commentario*, Bd. III: *Le Scritture apostoliche*, Turin 1999.

²³ Marinella Perroni, *Il discepolato delle donne nel Vangelo di Luca. Un contributo all'eccelesiologia neotestamentaria*, Rom 1995.

²⁴ Vgl. Marinella Perroni, *L'annuncio pasquale alle/delle donne (Mc 16,1-8): alle origini della*

tradizione kerygmatica, in: dies./Elmar Salmann, *Patrimonium fidei. Traditions-geschichtliches Verstehen am Ende?* Festschrift für Magnus Löhrer und Pius-Ramon Tragan, Rom 1997, 397-436.

²⁵ Die diesbezügliche Literatur ist wohlbekannt. Ich beobachte aber, dass in der im lateinischen Ritus am Ostersonntag verkündeten Perikope des Evangelium (Joh 20,1-9) die folgenden Verse (11-18) über die Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena seltsamerweise ausgelassen worden sind: Ein beredtes Zeugnis einer Textauswahl zugunsten des Petrus als des ersten Zeugen der Auferstehung. [Immerhin wird in der authentischen *deutschen* Ausgabe des Messbuches und des Messlektionars eine um die von der Autorin vermissten Verse erweiterte Perikope (Joh 20,1-18) als Alternative angeboten. Anm. des Übersetzers.]

²⁶ Dass die Frauengestalten der Gleichnisse als Subjekte der Jüngerinnenschaft verstanden werden können, ist einigen Kirchenvätern wie z.B. Ambrosius nicht entgangen. Dieser handelt in seinem Kommentar zum Lukasevangelium von ihnen als wirklichen Gesprächspartnerinnen Jesu.

²⁷ Vgl. Militello, *La Chiesa „il Corpo Crismato“*, aaO., 641ff.

²⁸ Vgl. 1 Thess 5,12 und 5,19-22; 1 Kor 12,8-10.28.29f.; 13,1-3.8ff; 14,1-5.6.26.27f.; Röm 12,6-8; Eph 4,11. Hier finden wir die Termini: *pneuma, gnōsis, pistis, apokalypsis, logos sophias, charisma iamaton, energemata dynamōn, dynameis, glōssai, genē glōssōn, lalōn glōssē, hermeneia glōssōn, diermeneuein, dokimazein, diakrinein, apostoloi, prophēteia, prophētai, euagelistai, didachē, didaskaloi, didaskōn, parakalōn, metadidous, psōmizein ta hyparchonta, eleōn, antilepseis, poiōmēnes, kopiōntes, proistamenos/oi, nouthetountes, kybernētēs.*

²⁹ Vgl. Cettina Militello, *In dialogo con Jerome Murphy-O'Connor*, in: Jerome Murphy-O'Connor u.a., *Paolo e le donne*, Assisi 2006, 59-107.

³⁰ Vgl. David E. Aune, *La profezia nel primo cristianesimo e nel mondo mediterraneo antico*, Brescia 1996.

³¹ Zu dem diesbezüglichen komplizierten Streit vgl. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ...*, aaO., 267 ff. Ich persönlich glaube, es müsste noch eine Geschichte der Beziehung zwischen dem Geist Gottes und den Frauen geschrieben werden. Der erste Schritt, der getan werden müsste, ist zweifellos, sie zu - „orthodoxen“ (wie Elena Guerra) oder „heterodoxen“ (wie Maifreda) - außerordentlichen Interpretinnen ihres Mysteriums der unverdient empfangenen beziehungs-schaffenden Gnade und der Forderung nach Erneuerung der Gesellschaft und der Kirche zu machen. Zu dem äußerst heiklen Wendepunkt im 2. Jahrhundert vgl. Anna Canfora/Enrico Cattaneo (Hg.), *Profeti e profezie: figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Trapani 2007.

³² Vgl. Rhabanus Maurus, *De vita beatae Mariae Magdalene* XXVII: PG 112, 1474; Thomas von Aquin, *In Joannem Evangelistam Expositio*, c.XX, L.III,6.

³³ Vgl. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis*, aaO., 185ff.

³⁴ Ein knapp gefasster Versuch der Annäherung an dieses Thema findet sich bei Deirdre J. Good, *Antichi scritti extracanonici*, in: Newsom/Ringe (Hg.), *La Bibbia delle donne*, aaO., Bd. 3, 251-261. Ein umfassender Überblick in Carolyn Osiek/Margart Y. McDonald, *Il ruolo delle donne nel cristianesimo delle origini*, Mailand 2007.

³⁵ Militello, *La Chiesa „il Corpo Crismato“*, aaO., 633ff.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht