

Neutestamentliche Zeugnisse über die Stellung der Frau in der apostolischen Kirche

von Konstantin Nikolakopoulos, München

1. Einführendes

Selbstverständlich ist eine bekannte Tatsache, dass die Problematik rund um die Stellung der Frau im Christentum keinen minderwertigen oder gar neulichen Beschäftigungsgegenstand aller christlichen Konfessionen darstellt. In der sogenannten modernen Zeit - seit der Aufklärung- und der industriellen Revolution her -, in der die gesellschaftlichen Strukturen sich rasch entfalten und die Emanzipation des weiblichen Geschlechts einen deutlichen Platz im sozialen Feld einnimmt, finden verschiedene Debatten über die Stellung und Mitwirkung der Frau in der Familie, der Gesellschaft, der Produktion, der Politik etc. ununterbrochen statt.

Konsequenterweise herrschen also auch im Bereich der christlichen Kirchen und weiteren kirchlichen Gruppierungen verschiedenartige Thesen und Antithesen, Stellungnahmen und Duelle über den theologischen Wert des weiblichen Geschlechts. Somit sind die Diskussionen über die Möglichkeit des Engagements und Dienstes der Frau im kirchlichen Leben ebenfalls von großem Interesse, wobei die schon bekannte Fragestellung bezüglich der Frauenordination bzw. der Weihe der Frau in liturgischen Ämtern als Höhepunkt gilt.

Im Rahmen solcher wichtiger Problemstellungen könnte ein Rückblick auf die ersten schriftlichen Quellen unseres Glaubens und des gesamten Christentums schlechthin effektiv und aufschlussreich auf die Behandlung weiterer Gesichtspunkte der Frauenfrage wirken. Noch konkreter, es wird eine Auslese grundlegender Zeugnisse des Neuen Testaments bezüglich unseres Themas unternommen, nachdem es zuerst auf die soziokulturellen Gegebenheiten dieser Zeit, und im Hinblick auf den alttestamentlichen Hintergrund, Bezug genommen worden ist. In einem weiteren Schritt wird die Frauenfrage im engen Verhältnis zu Lehre und gesellschaftlichem Benehmen Jesu behandelt, während im anschließenden Kapitel ich mich mit den interessanten und vieldiskutierten Zeugnissen und Stellungnahmen der apostolischen Kirche über die Frau befassen, so wie sie in den dem Apostel Paulus zugeschriebenen Briefen niedergeschrieben sind. Ein Nachwort mit Schlussfolgerungen wird diesen Aufsatz abrunden.

2. Das Neue im Verhältnis zum Alten Testament

Zweifelsohne wird die Stellung der Frau während der biblischen Zeitepoche vollständig in die damals geltenden soziokulturellen Regeln und Gegebenheiten eingeordnet. Beispielsweise können wir anhand der historischen Bücher des Neuen Testaments,

die rechtens in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. datiert werden, automatisch feststellen, dass sowohl die vier Evangelien einheitlich als auch die Apostelgeschichte zahlreiche „Logien“ und andere Erzählungen beinhalten, in denen Frauen nicht nur in den Fluß der Ereignisse eingeflochten werden, sondern manchmal sogar eine erste und entscheidende Rolle spielen. Solche Texte offenbaren uns aber gleichzeitig eine innere antithetische Dynamik, die aufgrund der Gegenüberstellung zwischen einer neuen anthropologischen Sicht des Christentums und der bislang geltenden moralisch-sozialen Anhaltspunkte der damaligen jüdisch-hellenistischen Welt verursacht wird.

Die grundsätzliche Sicht im Alten Testament bezüglich der Stellung und der Rolle der Frau konzentriert sich hauptsächlich auf die Bezeichnungen „Ehefrau“ und „Mutter“. Es handelt sich nämlich um jene Werte, die der Frau im Rahmen des familiären Bereichs zuerkannt wurden.¹ Allerdings sind uns solche Texte, die entweder romantische Liebeselemente enthalten (Hohes Lied) oder Heldentaten von Frauen in kritischen Zeiten des israelitischen Volkes beschreiben (Esther, Judith), in der alttestamentlichen Literatur auch nicht unbekannt. Im Hintergrund dieser alttestamentlichen Problematik taucht jedoch eine gewichtige zentrale Frage auf, die den Bibelforschern nicht ohne Grund den Kopf zerbricht: Wird denn im Alten Testament die Frau an sich gelobt oder werden vielleicht ihre Machenschaften in Anbetracht des sich ergebenden Nutzes für ihren Ehemann hochgeschätzt? Mit anderen Worten wird eine gewisse Fragestellung angesetzt, nämlich ob vielleicht letzten Endes das Kriterium für das Lob der Frau ihre Akzeptanz seitens ihres Mannes bildet²: in wie weit sie ihm passt, ihm gefällt oder sie ihm gebührend dient. Und es gibt eine allgemein unterstützte Behauptung, dass an Stellen, wo im Alten Testament eine Frau hochgelobt wird, dies mit Kriterium ihren Wert und ihre Würde für ihren Ehemann geschieht.³

Im Gegenteil erscheint in den neuen Dimensionen, die im Rahmen der Verkündung und Verbreitung des Evangeliums hervorsprossen, eine unterschiedliche Annäherung. Dies ergibt sich glasklar im Verhalten des Gottmenschen Jesus selbst, der der Frau ihren individuellen Wert nicht abspricht. Höhepunkt dieser Ansicht ist die Tatsache, dass Jesus Christus im eschatologischen Zusammenhang seiner Lehre keine Unterscheidungen sieht und vor dem Jüngsten Gericht Mann und Frau auf die selbe Stufe setzt.

Deutlich konnten also die ethisch-sozialen (sprich: anthropologischen) Gesichtspunkte des Christentums mit denen seiner Entstehungszeit, in der eine unterschiedlich ethische und soziale Weltanschauung und -ordnung herrschten, nicht in Einklang gebracht werden. In den neutestamentlichen Texten des 1. nachchristlichen Jahrhunderts sehen wir demzufolge, dass die urchristlichen Gemeinden -zumindest in einigen Punkten des Zusammenlebens- zu gewissen Kompromissen gezwungen waren. In mehreren Briefen des Neuen Testaments werden beispielsweise konkrete Formen des Zusammenlebens mit den staatlichen Behörden wie ebenfalls innerhalb der familiären oder freundlichen Umwelt und auch in Gemeinschaft mit den Knechten vorgeschlagen.

¹ Zu diesem Punkt siehe mehr bei Pan. *Trepelas*, 'Η γυνή ἐν τῇ βίβλῳ, Athen 1940.

² Siehe dazu S. *Agouridis*, Die Frau und kirchliche Dienste - ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament, *IKZ* 28 (1998) 83.

³ Mehrere interessante Informationen befinden sich im Werk *Joach. Jeremias*, Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Göttingen ³1963, S. 395-410.

Insbesondere in Anbetracht der Beziehungen in der Familie werden in neutestamentlichen Büchern die sogenannten „Haustafel“ sowie gewisse Verhaltensempfehlungen zwischen den Eheleuten, den Eltern und Kindern oder den Knechten und deren Herren (Kol 3,18-22; Eph 6,1-9) angegeben.

Der „schweigende“ dynamische Zweikampf zwischen der christlichen Weltanschauung und der damals sozial etablierten Ordnung wird auf einer interessanten Weise in unseren neutestamentlichen Texten niedergeschrieben. Die gläubigen Christen suchen in einer großen Spannung nach einer zufriedenstellenden Lösung, um innerhalb der damaligen -manchmal christlichfeindlichen- Struktur der Gesellschaft mit Respekt des Willens Gottes zu leben. Die neutestamentlichen Autoren waren sich ihrer göttlichen Aufgabe absolut bewusst, daher äußern sie sich nicht als soziale Reformatoren oder gesellschaftliche Revolutionäre, sondern als theologische Bestreiter der Wahrheiten, die ihre Werke enthalten. Genau diese Wahrheiten wurden in die Formen des konkreten Ortes und der konkreten Zeit eingegossen, so dass das Evangelium mit den soziokulturellen Strukturen jener Epoche gemischt wurde. An diesem Punkt wird allerdings die biblische Exegese aufgerufen, die genuin erlösenden Wahrheiten des Christentums von den damals relativen Gegebenheiten, die sich hie und da bekanntlich und beliebig ändern, auseinanderzuhalten.

3. Jesus und die Frau in der Urkirche

Wir können ohne Bedenken behaupten, dass Jesus „originell“ gewesen ist, und zwar nicht nur in seinem sozialen Benehmen, sondern auf einer besonderen Weise in seiner theologischen Argumentation betreffs der Frau. Außer der unerschütterlichen Tatsache, dass Jesus Christus mit seiner Stellungnahme für die Frau mehrere soziokulturelle Anordnungen seiner Zeit missachtete, muss auch unterstrichen werden, dass seine Worte eine neue Färbung in bezug auf die bisherige Stellung und den damaligen Wert der Frau aufzeichnen. Im Rahmen der eschatologischen Bewertung des Glaubens in der neuen Welt, die gegründet wird, setzt Jesus Männer und Frauen gewiss auf die gleiche Stufe, indem er die Institution der Familie relativiert. Ein charakteristisches Beispiel bildet Mk 3,31-35, wo Jesus u.a. auch die Anwesenheit seiner Mutter unterlässt und den greifbaren Glauben als das hauptsächliche Kriterium proklamiert: „Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist mein Bruder, meine Schwester und Mutter.“ In dieselbe Richtung bewegt sich auch seine Erwiderung in Lk 11,27-28, als eine unbekannte Frauenstimme seine Mutter, die ihn geboren und gestillt hat, preislobt: „Selig sind jene, die das Wort Gottes hören und es befolgen.“ Genau die gleiche Relativierung der sozialen Strukturen in Anbetracht des kommenden Reiches Gottes predigt kurzum auch Paulus in der bekannten Taufformel in Gal 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid 'einer' in Christus Jesus.“

Jesus kommt in Kontakt mit Frauen seiner Zeit, inspiriert sie und unterhält sich mit ihnen manchmal in einer für die anderen -seine Jünger eingeschlossen- skandalösen Art und Weise. Der Herr über das Leben und den Tod bringt der Samariterin ewige Worte bei, wie „Gott ist Geist und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Joh 4,24), während seine Jünger „wunderten sich, dass er mit einer Frau redete“ (Joh 4,27). Er fordert ebenfalls die Syrophönizierin aus Tyrus mit-

tels seiner besonderen Beredsamkeit heraus, den universellen Charakter seiner messianischen Predigt auch den anderen Anwesenden offen zu legen: „Herr, auch die Hunde unter dem Tisch fressen von den Brotsamen der Kinder“ (Mk 7,28). Er bringt weiter soziale Gegebenheiten auf den Kopf, indem er den Wert der Frau, die von der damaligen Macht der Männer unter Druck stand, in Schutz nimmt. In diesen Zusammenhang stellen sich das bekannte Logion Jesu aus der Bergpredigt hinein: „Ich aber sage euch: Wer eine Frau ansieht, sie zu begehren, der hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen“ (Mt 5,28), wie auch die ganze synoptische Tradition über Möglichkeiten der Ehescheidung⁴.

Jesus setzt sich außerdem für die Rehabilitierung von Frauen ein, die unter sozialen Ungerechtigkeiten gelitten haben (z. B. Witwen oder Frauen mit Geldschulden), und ebenfalls für die Unterstützung von Frauen, die Opfer von sexueller Ausnutzung gewesen sind (wie Dirnen auf Bezahlung). Somit zeigt er den Mut, sich bei der beinahe Steinigung einer Ehebrecherin einzumischen mit seiner zum Verstummen führenden Herausforderung: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie“ (Joh 8,7). Es ist charakteristisch, dass seine Unterstützung von sozialen Minderheiten nicht einfach irgendeine sozioreligiöse, sondern hauptsächlich eine tief theologische Bedeutung hat: die göttliche Liebe erscheint und setzt sich direkt am Schlund der Mühseligkeit und Verderbtheit einer unterdrückten Gesellschaftsklasse wie dieser der Frauen. Genau darauf zielen die rhetorischen Fragen Jesu Christi an die angeklagte Frau ab: „Frau, wo sind sie geblieben? Hat dich keiner verurteilt? Sie aber antwortete: Keiner, Herr. Dann sagte Jesus zu ihr: Auch ich verurteile dich nicht. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr“ (Joh 8,10-11). Zum selben Zusammenhang gehört auch die Erzählung über jene Sünderin, welche die Wohnung des Pharisäers Simon betrat und „weinend anfang, seine Füße mit Tränen zu benetzen, ... und sie küsste und mit Salböl zu salben“ (Lk 7,38). Christus überraschte alle und erregte Anstoß, als er, anstatt sich bei ihr zu bedanken, dieser Frau die Sünden verzieh, „denn sie hat viel Liebe gezeigt“ (Lk 7,47).

Der beste Beweis für die neue radikale Art und Weise der Begegnung und Bewertung des weiblichen Geschlechts seitens Jesu liegt bei der Frage der Frauenjüngerschaft bei ihm. Selbstverständlich setzte sich der enge Kreis der Zwölf ausschliesslich aus Männern zusammen, was für die jüdischen Gewohnheiten etwas natürliches war.⁵ Dennoch setzt sich Jesus gegen die damaligen gesellschaftlichen Gepflogenheiten und provoziert absichtlich die Sitten seiner Zeit, indem er in den Rahmen eines breiteren Jüngerkreises auch Frauen aufnimmt, denen die traditionelle Rolle der Hausfrauen, die sich ausschliesslich mit dem Hausherd beschäftigten, zugeschrieben wurde. Der Begriff „Jüngerin“, der sich im Neuen Testament neben dem bekannten und vielbenutzten Termin „Jünger“ findet⁶, deutet genau auf die Bildung von Hilfskreisen von Frauen um Jesus Christus und seinen Aposteln hin.⁷ In diesem Zusammenhang ist folgendes Zeugnis des apostolischen Apologeten Justin außerordentlich interessant:

⁴ Vgl. dazu Mk 10,2-12; Mt 19,3-9; Lk 16,18.

⁵ Siehe auch S. Agouridis, Die Frau und kirchliche Dienste - ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament, IKZ 28 (1998) 84.

⁶ Die beste Stelle Apg 9,36.

⁷ Siehe mehr bei L. Ch. Filis, Τὸ πρόβλημα τῶν Ἑβδομήκοντα Ἀποστόλων τοῦ Κυρίου, Athen 1976, S. 51.

„Und es gibt mehrere Männer und Frauen, sechzig- und siebzigjährige, die seit ihrer Jugend Jünger bei Christus gewesen sind“⁸.

Die Zeugnisse des Neuen Testaments über die Tatsache aber auch die Bewertung der Frauenjüngerschaft sind unzweideutig. Das Glaubensbekenntnis von Martha bei der Auferweckung ihres Bruders Lazarus „du bist der Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll“ (Joh 11,27) kann mit dem des Petrus „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (Mt 16,16) als absolut gleichwertig bezeichnet werden. Ein exzellentes lehrreiches Beispiel für die Frauenjüngerschaft überliefert uns ebenso der Evangelist Lukas in seiner Perikope über den Besuch des Meisters beim Haus der beiden Schwestern Martha und Mariam (Lk 10,38-42). Die Jüngerin Mariam setzte sich von Anfang an zu den Füßen des Messias, seine erlösungsbringenden Worte beherzigend, genau wie die jüdischen Schüler bei ihren Lehrern weilten. In dem Moment, als sich Martha sogar bei Christus für die Untätigkeit Mariams bei der Bedienung der Gäste beschwerte, bekam sie die bestätigende Antwort über den Wert der Jüngerschaft: „Aber nur eines ist notwendig. Maria hat das gute Teil erwählt, das von ihr nicht genommen werden soll“ (Lk 10,42). Zu einem weiteren Mal betont also Jesus Christus seine Botschaft: Die Jüngerschaft einer Frau besitzt einen viel höheren Wert als ihre Arbeit und ihr Verdienst in der Hausküche.

Erwähnenswert ist die Tatsache, dass es einen gewissen Frauenkern gegeben hat, der Jesus beim größten Teil seiner Tätigkeit, sogar bis zu seinem Tod und seiner Auferstehung treu gefolgt ist. Diese Informationen sind mit Variationen in allen Evangelien enthalten, die trotz ihrer Abfassung nach einigen Jahrzehnten nach dem Tod Jesu diese wichtige Frauentradition offensichtlich bewahrt haben, um auch den nachkommenden christlichen Gemeinden zu nutzen. Diesbezüglich trägt das Lukasevangelium aufgrund seiner Erzählungsbilder über die Missionstätigkeit Jesu und seiner Zwölfer durch Dörfer und Städte einen besonders lohnenswerten Charakter. Die redaktionelle Überarbeitung dieses Evangeliums, das sich auf dem Markusevangelium, der sogenannten Logienquelle Q und seinem Sondergut gestützt hat,⁹ führte zu einer für unsere Thematik sehr interessanten Perikope (Lk 8,1-3), die sich einem differenzierten Zusammenhang als die parallele beider anderen Synoptiker zuordnen lässt. Das Wunderbare dieser Erzählung liegt nicht darin, dass ihn die Zwölf begleiteten, sondern „dazu einige Frauen, die von bösen Geistern und Krankheiten geheilt waren: Maria, genannt Magdalena, von der sieben Dämonen ausgefahren waren, und Johanna, die Frau des Chuzas, eines Beamten des Herodes, und Susanna und viele andere“ (Lk 8,3). Ist die Jüngerschaft von Frauen bei einem Mann eine erstaunliche Tatsache - etwas Undenkbare für die Menschen in Palästina jener Zeit¹⁰ -, um so überraschender und verwunderlicher ist die Information von Lukas, diese Frauen „dienten ihnen mit ihrer Habe“ (Lk 8,3).

Dass Frauen die Missionsnöte von Männern finanziell unterstützten, bildet wohl noch den Gipfel der Extremität und des Undenkbaren dieser Epoche, wenn wir doch

⁸ Justin, Apologia 1,15: PG 6,349 B: „Καὶ πολλοὶ τινες καὶ πολλαί, ἐξηκοντούται καὶ ἑβδομηκοντούται, οἱ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ.“

⁹ Bezüglich der lukanischen Methode siehe E. Adamtziloglou, Die Frauen in der Jüngerschaft Jesu nach der Redaktionsarbeit von Lukas, OFo 13 (1999) 151-161.

¹⁰ S. auch S. Agouridis, Die Frau und kirchliche Dienste - ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament, IKZ 28 (1998) 85.

wissen, dass die zyniker Philosophen oder die Wanderprediger ihre Unkosten durchs Betteln abdeckten. An dieser Stelle sei eine entsprechende Information aus der apostolischen Urkirche anzuführen, so wie sie von Lukas in seiner Apostelgeschichte überliefert wird. Ein typisches Beispiel von Frau, die ihre Habe der Verkündung des Evangeliums zur Verfügung stellte, bildet Maria, die Mutter des Markus. Ihr Haus in Jerusalem diente als ein geheimer Versammlungsort für liturgische oder andere Begegnungen der Christen. Dies geschah beispielsweise mit dem entkommenden und verfolgten Petrus, der Versteck gefunden hat im „Haus Marias, der Mutter des Johannes mit dem Beinamen Markus, wo viele versammelt waren und beteten“ (Apg 12,12).

Wenn wir auf die einschlägige Perikope des Evangelisten Lukas zurückkommen, müssen wir des weiteren die einheitliche Inhaltsstruktur in bezug auf die Frauen hervorheben. Dieselbe Frauengruppe, die die Wanderungen Jesu und seiner zwölf Jünger finanziert und ihnen von Galiläa bis Judäa folgt, befindet sich auch in den letzten Leidensstunden in seiner Nähe. „Und es waren viele Frauen dort, die von ferne sahen; sie waren Jesus aus Galiläa nachgefolgt und hatten ihm gedient“, erfahren wir im ersten Evangelium des neutestamentlichen Kanons (Mt 27,55). Diese ihm folgenden Frauen (αἱ συνακολουθοῦσαι αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας) waren auch bei der Kreuzigung anwesend „und sahen das alles“ (Lk 23,49). Dennoch unterbricht Lukas sein global beabsichtigtes Bild über die weiblichen Begleiter Jesu nicht an diesem Punkt. Nach dem Tod, der Kreuzesabnahme und der Bestattung Jesu bleiben die Frauen bei den Geschehnissen dabei. „Es folgten aber die Frauen nach, die mit ihm gekommen waren aus Galiläa, und beschauten das Grab und wie sein Leib hineingelegt wurde. Sie kehrten aber um und bereiteten wohlriechende Öle und Salben zu“ (Lk 23,55-56). Diese Frauen sind sogar die ersten Zeugen und Verkünder der Auferstehung des Herrn: „Und sie kehrten vom Grab zurück und erkündigten das alles den Elf und den anderen allen“ (Lk 24,9)¹¹. Auf diese Weise schreiben die Evangelien den Frauen eine wichtige und entscheidende Rolle zur Gestaltung der christlichen Tradition bezüglich der Auferstehung des Herrn zu.

An dieser Stelle könnte kurz angeführt werden, dass Paulus im Gegensatz zu den Erzählungen der Evangelien keine deutlichen Informationen über Frauen als Zeugen der Auferstehung im wesentlichen Abschnitt 1 Kor 15,5-8 überliefert. Somit passt er sich den damals geltenden soziokulturellen Gegebenheiten einer von Männern beherrschten Gesellschaft an und als bewusster und glaubwürdiger Autor beabsichtigt er die „Legitimierung“ der Geschehnisse ausschließlich durch männliche Zeugnisse.¹² In deutlichem Abstand davon werden die in den Evangelien beschriebenen Taten und Gesten Jesu zu jenen sozialen Verhältnissen und Sitten deutlich entgegengesetzt. Der Heiland wendet sich gleichmässig an Mann und Frau seiner Zeit (und jeder Zeit) und öffnet ihnen genau gleich das göttliche Reich. Seine Kirche schliesst die Gemeinschaft aller Personen mit ein, unabhängig von Geschlecht, so wie Lukas die urchristliche Kirche beschreibt: „Diese alle waren stets beieinander einmütig im Gebet samt der Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und seinen Brüdern“ (Apg 1,14).

¹¹ S. auch Mt 28,10; Mk 16,7.10; Joh 20,1.

¹² Vgl. dazu die interessanten Ausführungen von C. P. Thiede, in: Carsten Peter Thiede [versus] Gerd Lüdemann, Die Auferstehung Jesu - Fiktion oder Wirklichkeit?, Basel 2001, S. 19.

4. Berichte über Frauen in den paulinischen Briefen

Nicht nur um Jesus Christus herum, sondern auch innerhalb der Mitarbeiterkreise des Apostels Paulus wirkten mehrere Frauen, die ihm beistanden und ohne Zweifel in den ersten christlichen Gemeinden eine wichtige Rolle spielten. Die fromme Lydia, eine Purpurchandlerin aus der Stadt Thyatira, nachdem sie die Predigt des Paulus an eine Frauengruppe in Philippi zugehört hatte, wurde samt ihrer Familie getauft und stellte ihr Haus dem Paulus und seinen Begleitern zur Verfügung (Apg 16,13-15). Einige wesentliche Elemente aus der Wirkung des Paulus in Philippi könnten wir ergänzend daraus schöpfen, wenn wir den Philipperbrief noch dazu studieren. In ihm herrscht die Bemühung des Autors, die dortigen Christen in Einmütigkeit zu führen. Charakteristischerweise wendet er sich im letzten Abschiedskapitel des Briefes, in dem merkwürdigerweise ganz wenige Männer genannt werden, an zwei offensichtlich führende weibliche Persönlichkeiten, Evodia und Syntyche. Beide Frauen, die zur Verbreitung des christlichen Glaubens ganz entscheidend beitrugen (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθλησάν μοι), werden von ihm gebeten, „einmütig zu sein im Herrn“ (Phil 4,2-3). Trotz der angespielten Spannung zwischen beider Frauen und vielleicht auch innerhalb der Gemeinde in Philippi sollten hier die wichtige Anteilnahme und Wirkung der Frauen¹³ bei der Verkündigung und Stabilisierung der christlichen Botschaft in Philippi hervorgehoben werden.

Eine Vielzahl erwähnenswerter Zeugnisse über die Mitarbeiterinnen des Paulus befindet sich in einem eindrucksvoll kompakten Abschnitt des 16. Kapitels seines Römerbriefes. Dort wird den Empfängern eine Frau im diakonischen Dienst, namens Phöbe, „unsere Schwester, die Diakonissin der Gemeinde in Kenchreä“ (Röm 16,1-2) wärmstens empfohlen. Phöbe wird höchstwahrscheinlich auch den Brief von Korinth aus nach Rom übermittelt haben. Im selben Kontext des Römerbriefes werden weitere weibliche Gestalten der römischen Kirche begrüßt, wie z. B. Priska, die wortwörtlich „Mitarbeiter(in)“ des Paulus genannt wird (Röm 16,3), wie auch eine gewisse Maria, „die für euch viel Mühe auf sich genommen hat“ (Röm 16,6). Einige Zeilen danach führt der Autor aus: „Grüsst Tryphäna und Tryphosa, die in dem Herrn arbeiten. Grüsst die liebe Persis, die sich viel gemüht hat im Dienst des Herrn“ (Röm 16,12). Paulus zögert sogar nicht, gegen Ende seines Grussteils eine anonyme Frau als seine Mutter zu bezeichnen: „Grüsst Rufus, den Auserwählten im Herrn, und seine Mutter, die auch für mich Mutter ist“ (Röm 16,13).

Zweifellos können also eine intensive Tätigkeit und eine lebendige Teilnahme von Frauen am Missionswerk des Apostels Paulus in der apostolischen Kirche festgestellt werden; etwas, was sich, wie vorher bereits angeführt, nicht nur aus den paulinischen Briefen ergibt. Diese Synergie der Frauen bei der Verkündigung des christlichen Glaubens durch Paulus wird in einer besonderen Weise auch in der Apostelgeschichte des Lukas hervorgehoben, „der dieselbe Erzählungstaktik für alle Stationen des Paulus im griechischen Raum anwendet“¹⁴. Nach Philippi, wo die fromme Lydia (σεβομένη

¹³ Siehe dazu auch S. Agouridis, Die Frau und kirchliche Dienste - ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament, IKZ 28 (1998) 88.

¹⁴ Ausführlicher dazu: Joh. Galanis, Οἱ „ἐλληνίδες γυναῖκες...“ τῆς Βέροιας, in: *Hl. Metropole von Veroia, Naousa und Kampania* (Hg.), Akten des Internationalen Kongresses: 'Ο 'Απόστολος Παῦλος καὶ ἡ Βέροια (27.-28. Juni 1995), Veroia 1995, S. 76.

τὸν θεόν) im Vordergrund steht (Apg 16,14), stehen in der nächsten Station des Paulus in Thessalonich wieder Frauen im Zentrum der Erzählung innerhalb der ersten Christen der Stadt: „Einige von ihnen liessen sich überzeugen und schlossen sich Paulus und Silas an, auch eine grosse Menge von gottesfürchtigen Griechen, dazu nicht wenige von den angesehensten Frauen“ (Apg 17,4). Auch unter den wenigen Athenern, die sein Evangelium angenommen haben, wird eine Frau namens Damaris erwähnt (Apg 17,34), während ihm in Korinth Priszilla oder Priska, die Ehefrau von Aquila, vielfältig beistand; sie ist bereits in Rom eine enge Mitarbeiterin des Paulus gewesen, sie wurde jedoch während der Judenchristenverfolgung durch Klaudius zum Verlassen der ewigen Stadt erzwungen.

Außer dieser deutlichen Tatsachen ergibt sich dennoch in den paulinischen Briefen manchmal ein kompliziertes Bild bezüglich der Stellung und des Dienstes der Frauen in den urchristlichen Gemeinden; ein Bild, das in manchen Fällen sogar zu augenfälligen Widersprüchen führt. Man spürt nämlich eine klare Spannung zwischen dem Kerygma und der Paränese des Völkerapostels, wie beispielsweise aus folgenden zwei Stellen, von ihren Kontexten isoliert, zu entnehmen ist: „Es gibt nicht Mann und Frau“ (Gal 3,28); und andererseits: „der Mann aber ist das Haupt der Frau“ (1 Kor 11,3). An dieser Stelle möchte ich vorwegschickend die Bemerkung machen, dass diese Spannung zwischen der theologischen Lehre und der pastoralen Beratung des Paulus¹⁵ von den Forschern und Exegeten mit den termini technici „kerygmatischer Indikativ“ und „ethischer Imperativ“ beschrieben werden.

Der erste Fall des paulinischen Indikativs an die Galater hat eine intensive apokalyptische Färbung mit deutlich theologischem Hintergrund und zweifellos eschatologischen Anhaltspunkten. Im Gegenteil tragen die paulinischen Warnungen und Mahnungen im Imperativ einen wahrnehmbaren Charakter, denn sie beziehen sich nicht auf die Zukunft, sondern offenbaren die Bemühung zur Anpassung an die soziokulturellen Gegebenheiten der Zeit. Zu dieser zweiten Gruppe von paulinischen Stellen gehören manche Formulierungen, wie z. B. „der Mann ist das Haupt der Frau“ (Eph 5,23) oder „die Frauen sollen in den Gemeindeversammlungen schweigen“ (1 Kor 14,34) etc. Solche Stellen ergeben tatsächlich den oberflächlichen Eindruck eines Menschen, der die Unterordnung der angeblich minderwertigen Frauen predige. In Wirklichkeit geht es hier um die Anstrengung des Paulus um Erledigung konkreter pastoraler und liturgischer Problemfälle in den Gemeinden, die er selbst gegründet hat. Darum stellt er grundlegende Wahrheiten des Evangeliums jedoch unter Berücksichtigung der damals geltenden Gewohnheiten und jüdischen Anordnungen voran. Mit anderen Worten: Bei solchen Stellen sprechen wir von der Inkulturation des Evangeliums. Es folgen nun manch andere Beispiele:

In 1 Kor werden zwei charakteristische Abschnitte geortet (1 Kor 11,2-16; 14,26-40), die sich mit der Beilegung von liturgisch problematischen Umständen befassen und höchst interessante Mahnungen an Frauen enthalten. In der ersten Perikope erkennt Paulus zwar der Frau das mit dem Mann gleichwertige Recht zur aktiven Mitwirkung und prophetischen Rede bei den liturgischen Versammlungen zu, stellt er aber doch eine Differenzierung voran: „Eine Frau aber, die betet oder prophetisch redet mit unbedecktem Haupt, die schändet ihr Haupt“ (1 Kor 11,5); dies wird aber

¹⁵ Siehe weiter H. Räisänen, *Jesus, Paul and Torah*. Collected Essays, Sheffield 1992.

für den betenden Mann nicht vorausgesetzt. Gleichzeitig bringt Paulus diese eindeutig mit der damaligen kulturellen Umwelt zusammenhängenden Ausführungen mit einem wichtigen theologischen Hintergrund hierarchischer Ordnung in Verbindung: „Ich lasse euch aber wissen, dass Christus das Haupt eines jeden Mannes ist; der Mann aber ist das Haupt der Frau; Gott aber ist das Haupt Christi“ (1 Kor 11,3). Sehr hilfreich in dieser Fragestellung könnte sicherlich der trinitarische Parallelismus sein, in den folgende hierarchische Ordnung eingeordnet wird: *Gott - Christus* - (ich würde hier auch „*Heiliger Geist*“ hinzufügen) - *Mann - Frau*. In den innertrinitarischen Beziehungen schlussfolgert die Tatsache, dass die erste Person das Haupt, also der Anfang und die Ursache der zweiten ist, nicht automatisch die qualitative Subordination des Sohnes. Dementsprechend sollte also die ähnliche paulinische Formulierung nicht als eine Bejahung der angeblichen Unterordnung der Frau verstanden werden. Hierbei handelt es sich offensichtlich um die Bestätigung einer Hierarchie zwischen gleichwertigen Gliedern einer Familie, wie Paulus außerdem anschliessend andeutet: „Doch im Herrn gibt es weder die Frau ohne den Mann noch den Mann ohne die Frau; denn wie die Frau von dem Mann, so kommt auch der Mann durch die Frau; aber alles von Gott“ (1 Kor 11,11-12). Das trinitarische Muster wurde von den Schriftstellern und Vätern der Alten Kirche bezüglich des entsprechenden Verhaltens zwischen Mann und Frau auch auf einer anderen Weise aufschlussreich: nämlich durch die Entsprechung der Wesensgleichheit beider Paare. Wie der Vater mit dem Sohn, so ist auch die Frau wesensgleich mit dem Mann, was automatisch jedwede theoretische Spekulation über eine angebliche Subordination ausschließt¹⁶. Außerdem ist die Differenzierung beider Geschlechter nicht ontologisch zu verstehen, denn das Abbild Gottes ist das gleiche bei allen Menschen. Sehr treffend betont der hl. Athanasios: „weil wir Menschen gleich sind und eine Identität haben, sind wir miteinander wesensgleich“¹⁷.

Wie der Abschnitt vom 11. Kapitel befasst sich auch die Perikope im 14. Kapitel mit der Erledigung praktischer Probleme des liturgischen Lebens in den korinthischen Gemeinden. In diesem zweiten Fall hören wir ein hochradikales Wort des Paulus, der sich aufgrund konkreter Ungebührlichkeiten sogar empört zeigt, so dass er in autoritativem Geist anspricht: „Doch alles soll in Anstand und Ordnung geschehen“ (1 Kor 14,40). Diese Mahnung wird sogar durch folgenden Ausdruck begründet: „Denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens“ (1 Kor 14,33). Überraschend in diesem Kontext klingt jedoch seine extreme Behauptung über die Stellung der Frauen im Kultus. Diese Stellungnahme, die den übrigen einschlägigen Gedanken des Paulus auf dem ersten Blick widerspricht, hat manche Exegeten dazu geführt, die genuin paulinische Abstammung dieses Briefteils zu bezweifeln¹⁸: „Die Frauen sollen in den Gemeindenversammlungen schweigen; denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt“ (1 Kor 14,34). Weil diese Stelle unmittelbar mit rein praktischen Problemen von liturgischer Unordnung zu tun hat, sollte sie nicht als ein allgemeines Verbot interpretiert werden, sondern vielmehr als einer konkrete Befehl oder eine Ermahnung, die sich an die konkrete Gemeinde von Korinth richtet, wo die unordentliche Mitwirkung mancher Frauen mit

¹⁶ Vgl. noch G. Larentzakis, Die Überwindung des Nationalismus in der orthodoxen Tradition. Die Beziehungen des Ökumenischen Patriarchats zu den anderen Konfessionen in Europa heute, *Ofo* 15 (2001) 190.

¹⁷ Athanasios der Grosse, *Ad Serapionem* II, 3: PG 26,612B.

¹⁸ Vgl. auch E. Behr-Siegel, *Le ministère de la femme dans l'Eglise*, Paris 1987, S. 75.

verschiedenen Gaben (Gesang, Prophetie, Lehre, Zungenreden etc.) offensichtlich zu störender Unordnung und Undiszipliniertheit bei den Gottesdiensten geführt hatte. Obwohl Paulus hier das theologische Dogma¹⁹ über die Gleichwertigkeit zwischen Mann und Frau nicht in Frage stellt, sieht er sich wegen konkreter Umstände der Ortsgemeinden gezwungen, mit den sozialen und kulturellen Gegebenheiten seiner Zeit Kompromisse zu machen und sich derer je nach den Nöten der Gemeinden zu bedienen.

Dieselbe soziologische Auslegung könnte zum Verständnis einer weiteren, für unsere Thematik grundlegenden Perikope in 1 Tim 2,9-15 vorgeschlagen werden. Es handelt sich hier um einen Text, der, wenn er nicht zwei oder drei Generationen nach dem Tod des Paulus geschrieben worden ist -wie die westliche Exegese aus Überzeugung behauptet-, auf jeden Fall praktische Problemstellungen eines zumindest weiter entwickelten christlichen Lebens und Kultus widerspiegelt. Brennende Punkte der liturgischen Ordnung ansprechend, rügt der Autor mit deutlichen Worten eine Gruppe von Frauen, die sowohl durch ihre schwere Ausschmückung mit luxuriösen Kleidern und goldenen oder perlenreichen Juwelen als auch durch ufrommes Geschwätz den Vollzug der Gottesdienste störten. Auch in diesem Fall benutzt Paulus den verstummenden Imperativ: „Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung belehren lassen. Einer Frau gestatte ich nicht, dass sie lehre, auch nicht, dass sie über den Mann Herr sei, sondern sie sei still“ (1 Tim 2,11-12).

Auch in späteren patristischen Texten finden sich klare Zeugnisse über Störung der Gottesdienste durch unschickliches Benehmen von Frauen.²⁰ Dies zwingt Paulus, sich mit jüdisch-hellenistischen Sitten und Gewohnheiten, nach denen den Frauen nicht nur das Lehren in den Versammlungen, sondern in manchen harten Fällen auch das Gut der Bildung verboten waren, zu assoziieren. Die angeordnete Unterordnung der Frauen kann und darf nicht verallgemeinert werden; sie sollte bloss bei problematischen, durch freche und lästige Frauen verursachten Umständen angewandt werden. Auf der anderen Seite gab es aber in jener Zeit auch konträre, leuchtende Beispiele von Frauen, wie es z. B. Hieronymus bezeugt. Er schreibt, dass es damals auch Frauen gegeben hat, die besser als ihre Männer waren, und in einem ironischen Ton überlässt er dem freien Urteil des Lesers zu entscheiden, „ob diese Frauen über ihre Männer herrschen oder sich ihren Ehemännern unterordnen sollen“²¹.

Wir können nicht behaupten, dass dies alles der theologischen Lehre des Paulus über die Gleichwertigkeit beider Geschlechter widerspricht. Um so deutlicher wird diese Feststellung auch anhand der höchsttheologischen Perikope in Eph 5,21-33, die als liturgische Apostellesung für das orthodoxe Sakrament der Eheschliessung gilt. Auch dieser Text, der als die goldene Regel der christlichen Familie bezeichnet werden kann, bedient sich einer theologisch begründeten hierarchischen Ordnung: „*Christus - Kirche*“ und „*Mann - Frau*“. Den Höhepunkt bildet aber auch hier das grundlegende Prinzip der Gleichwertigkeit und des Respekts miteinander: „Ordnet euch einander

¹⁹ Vgl. S. Agouridis, Die Frau und kirchliche Dienste - ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament, *IKZ* 28 (1998) 93: „Das apokalyptische Dogma des Paulus wird den verschiedenen lokalen Situationen der Kirchen je nach ihren bestehenden Nöten und Möglichkeiten angepasst.“

²⁰ Wie z. B. Johannes Chrysostomos, In Epist. I. ad Timoth. Cap. II. Homilia 9,1: PG 62,543 f.: „νυνὶ δὲ παρ' αὐταῖς πολὺς ὁ θόρυβος, πολλὴ ἡ κραυγὴ, πολλὴ ἡ διάλεξις, οὐδαμοῦ ἀλλαχοῦ τοσαύτη, ὅση ἐνταῦθα. πάσας διαλεγόμενας ἴδοι τις ἄν, ὅσα οὕτε ἐν ἀγορᾷ, οὕτε ἐν βαλανερίῳ.“

²¹ Hieronymus, Commentariorum in epist. ad Ephes. Lib. III. Cap. VI.: PL 26,536f.

unter in der Ehrfurcht Christi“ (Eph 5,21). Das theologische Modell der Beziehung „Christus-Kirche“ schliesst m.E. auch in der Beziehung „Mann-Frau“ jeden Verdacht auf Diskriminierung irgendeines Geschlechts oder auf einen angeblich antifeministischen Charakter aus. Und dieser letzte Verdacht könnte in manchen Stellen, wie „denn der Mann ist das Haupt der Frau“ (Eph 5,23) oder „Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, so sollen sich auch die Frauen ihren Männern unterordnen in allen Dingen“ (Eph 5,24) wie auch „die Frau aber ehre (ἵνα φοβῇται) den Mann“ (Eph 5,34), zu unrecht erhoben werden.

5. Nachwort

Die schriftstellerische Intention der neutestamentlichen Bücher gibt uns das Bild einer intensiven Mitwirkung der Frauen sowohl während der irdischen Tätigkeit Jesu als auch in den nächsten apostolischen Generationen wieder. Es wird von Frauen berichtet, die Jesus Christus und die Zwölf umgeben; von Frauen, die den Messias vom Norden bis zum Süden begleiten; von Frauen, die grosse Teile oder ihre ganze Habe (Geld, nützliches Material, Lebensmittel, Häuser etc.) für die Verbreitung des Evangeliums zur Verfügung stellen. Es sind zahlreiche Zeugnisse im Neuen Testament über die lebendige Tätigkeit von Frauen nicht nur im missionarischen, sondern auch im kultischen Bereich der apostolischen Kirche überliefert worden. Mehrere Frauen nahmen aufgrund ihrer unterschiedlichen Gaben am Vollzug der urchristlichen Gottesdienste teil: beim Singen, beim Gebet, bei der Lehre und der Katechese; eine Frau wird sogar „Diakonissin“ genannt (Röm 16,1). Allerdings muss hier erwähnt werden, dass, obwohl es in der apostolischen Zeit sogar auch Prophetinnen gegeben hat²², keiner Frau noch aus dem Kreis der Jüngerinnen Jesu der Titel „Apostel“²³ zuerkannt wurde. Diese Feststellung gilt dennoch trotz der wichtigen Rolle, die viele Frauen für die Urkirche gespielt haben, und trotz der Tatsache, dass manche von ihnen die ersten und wahrhaften Zeugen der Auferstehung Jesu geworden sind.²⁴

In der tatsächlichen Dynamik der christlichen Lehre einerseits und des Versuchs ihrer Anwendung in einer kulturellen Atmosphäre mit verschiedenen (manchmal sich widersprechenden) Weltanschauungen andererseits zeigt sich in allen Texten des Neuen Testaments eine wesentlich zentrale theologische Linie: Theologisch-eschatologisch wird die Frau als eine mit dem Mann gleichwertige Person angesehen, während speziell Paulus ergänzend sich bemüht, eine Hierarchie zwischen den Geschlechtern zu signalisieren, die keineswegs als eine von ihm angeblich propagierte Unterordnung der Frau eingestuft werden darf.

²² Vgl. beispielsweise die Prophetin Isebel in der Stadt Thyatira: Offb 2,20-23. Siehe weiter S. Agouridis, Die Frau und kirchliche Dienste - ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament, *IKZ* 28 (1998) 90-91.

²³ Der wahrscheinliche Fall einer „Apostelin“ in Röm 16,7 sollte m.E. nicht als geltend betrachtet werden, da die Schreibweise 'Ιουνίαν oder 'Ιουνιάν auf den Akkusativ eines männlichen Namens deutet. Ausserdem wird diese Person neben Andronikus als Mitgefangener (συναιχμάλωτος) des Paulus bezeichnet und zu den angesehenen Aposteln zugezählt, die sich schon vor Paulus zu Christus bekannt haben. Daher kann die Bemerkung des deutschen Textes der Luther-Revision von 1984, dass der Name ursprünglich (weiblich) Junia lautete, nicht stimmen (siehe Nestle-Aland, Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch, Stuttgart ²⁷1998, S. 439).

²⁴ Vgl. noch L. Filis, Τὸ πρόβλημα τῶν Ἑβδομήκοντα Ἀποστόλων τοῦ Κυρίου, Athen ²1976, S. 116 und 225.

Selbstverständlich mischt sich das Kerygma des Evangeliums auch in den neutestamentlichen Texten mit konkreten, zu jener Zeit geltenden sozialen und kulturellen Gegebenheiten. Bei diesem Punkt ist eine dauerhafte Wachsamkeit angesichts der lauernden Gefahr geboten, die göttliche Offenbarung an sich mit ihren unterschiedlichen, in den verschiedenen Epochen sich verändernden Ausdrucksweisen zu verwechseln. Das ist ein Grund mehr für die Bibelinterpretation (und wohl auch für die im Osten teilweise missverständene historisch-kritische Methode), entscheidend beizutragen, so dass manche von den jeweiligen soziokulturellen Gegebenheiten jeder Epoche abhängende Formulierungen der biblischen Texte nicht als verbindliche, angeblich dogmatisch schwerwiegende Wahrheiten der Kirche verstanden werden.