

Apostelamt und *Gender*

Zwei soziale Konstrukte und ihre Wechselwirkung

Christine Gerber

Einführung

„Apostelamt“ und „gendertheoretische Ansätze“, die Stichworte, unter denen dieser Beitrag zum Kongress erbeten war, kommen aus zwei verschiedenen Welten. *Gender* verweist auf den aktuellen, vor allem soziologischen und politischen Diskurs über Geschlechterrollen. Die Rede vom „Apostelamt“ hingegen bezieht sich zurück auf das Neue Testament¹. Dennoch ist es konstruktiv, die Begriffe aufeinander zu beziehen. Beide stehen für Konzepte, die Wirklichkeit nicht einfach benennen, sondern zugleich entwerfen. Während das für die Genderdebatte selbstverständlich ist, muss für das „Apostelamt“ erst verdeutlicht werden, dass Unterschiedliches retrospektiv unter einem Begriff subsumiert und mit normativer Bedeutung versehen wird. In der Argumentation gegen Frauen in kirchlichen Ämtern bestärken sich beide Konstrukte wechselseitig, die Vorstellungen vom Geschlechterdual und von aus dem Neuen Testament abgeleiteten, hierarchischen Ämtern.

So fragt dieser Beitrag, was es für die Diskussion über „Frauen in Ämtern“ bedeutet, wenn wir den Begriff des „Apostelamtes“ historisch „dekonstruieren“ und die mit ihm verbundenen Argumentationen und Begründungsfiguren im Lichte aktueller Genderdiskurse beleuchten. Er führt zu einer doppelten These: Wir können die aus der Bibel bezogenen Legitimationsfiguren, mit denen *gegen* die Zulassung von Frauen zu kirchlichen Ämtern argumentiert wird, gendertheoretisch dekonstruieren. Doch wir müssen uns dann auch der Frage stellen, wie wir *mit der Bibel für* die Zulassung von Frauen zu allen Ämtern argumentieren können.

¹ Die umfangreiche Literatur zum Thema kann in dieser thetischen Skizze nicht dargestellt werden; sie beschränkt sich auf zentrale Titel, über die die weitere Literatur erschlossen werden kann.

Das wird in vier Schritten entwickelt: Nach Ausführungen über das Apostelamt (1) werden zentrale Gedanken der Genderdiskurse aufgenommen (2) und auf die Frage nach Frauen in Ämtern angewendet (3). Ich schließe mit einem Ausblick (4).

Zur Klärung werde ich mittels der Hermeneutik der kreativen Imagination² eine prominente Zeitzeugin hinzubitten: Junia, von der Paulus in Röm 16,7, schrieb: „Grüßt den Andronikus und die Junia, meine Stammverwandten und Mitgefangenen, die berühmt sind unter den Aposteln und vor mir in Christus gewesen sind“³.

1. Apostelamt

Ausgehen möchte ich von der Feststellung, dass „Apostolizität“ keine Kategorie des Neuen Testaments ist und dass auch das „Apostelamt“ zu dieser Zeit noch keine klaren Konturen hat.⁴ Dies zeigt sich

² Vgl. für die hermeneutischen Voraussetzungen dieses Beitrags, insbesondere für die Hermeneutik des Verdachts und der Imagination und die konflikttheoretische Lesart des Neuen Testaments, die immer noch grundlegende Studie E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München u. a. 1988.

³ So die Übersetzung der Lutherbibel, in der Revision von 2017 endlich, wie die Einheitsübersetzung von 2016, mit „Junia“ statt „Junias“. Vgl. zu den Problemen der Textüberlieferung C. Jacobi, Art. Junia, in: M. Bauks/K. Koenen (Hgg.), *WiBiLex*, Stuttgart 2016, abrufbar unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/51888/> (29.06.2018).

⁴ Vgl. die diachrone Rekonstruktion der Ämterentwicklung durch J. Frey, *Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage nach der „Apostolizität“ der Kirche*, in: Th. Schneider/G. Wenz (Hgg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Freiburg i.Br. u. a. 2004, 91–188, allerdings im Blick auf die Rekonstruktion des paulinischen Apostolatsverständnisses (vgl. ebd., 126–136) etwas anders als hier (s.u.). Vgl. weiter W. Beinert, *Apostolisch. Anatomie eines Begriffs*, in: D. Sattler/G. Wenz (Hgg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Bd. 2. *Ursprünge und Wandlungen*, Freiburg i.Br. u. a. 2006, 274–303. Er zeigt, dass die Bedeutung des Begriffs „apostolisch“ nicht von einer biblischen Verwendung herzuleiten ist (vgl. ebd., 296), sondern dogmatisch. Doch sein Versuch, Konstanten im Begriff zu entwickeln, die der ökumenischen Verständigung dienen (vgl. ebd., 282ff), wird dem divergenten ntl. Befund nicht gerecht, sondern hängt an der These, dass Amts- und Sukzessionsbegriff aufkamen, als die Einheit der Kirche in Gefahr stand (i.e. ab dem Jahre 70 n. Chr.), also am Bild der Pastoralbriefe. Diese repräsentieren nicht

bereits am Nebeneinander zweier Apostel-Konzeption, der des lukanischen Doppelwerks einerseits, das leitend ist für die Vorstellung eines abgeschlossenen Kreises von zwölf männlichen Aposteln⁵, und der des Paulus andererseits, der sich als Apostel Christi versteht, was er für die Apostelgeschichte gerade nicht ist. Und zweitens liefert das Neue Testament Indizien, dass auch Frauen unter den Führungspersonen des entstehenden Christentums waren und auch zu dem wie auch immer definierten Apostelkreis zu zählen sind.⁶

Kritisch zu prüfen sind aber auch unsere inhaltlichen Vorstellungen vom „Apostelamt“ des Paulus, die für die Begründung eines in apostolischer Tradition stehenden Amtskonzepts auch evangelischerseits eine Rolle spielen⁷. Zwei Aspekte sind dabei leitend: die Vorstellung von einer „apostolischen Autorität“, mit der Paulus die Christusgläubigen unterweist und mahnt, und die Annahme, dass dem Apostolat die Vorstellung eines bevollmächtigten Gesandten zugrunde liegt, d. h. für Paulus, dass er als Apostel Repräsentant Christi sei. Doch eine Analyse der paulinischen Verwendung des Begriffs „Apostel“ einerseits, seiner brieflichen Argumentation für seine Autorität andererseits zeigt, dass diese Idee eines solchen bei Paulus angelegten Amtes eine spätere Konstruktion ist.

Ich fasse das in vier Thesen zusammen⁸:

die Vielfalt des frühen Christentums, sondern eine bestimmte Machtkonstellation, die z. B. dem Ausschluss asketischer Strömungen dient.

⁵ Das lukanische Konzept bildet damit nicht die geschichtlichen Ereignisse ab, sondern konstruiert durch seine Erzählung am Ende des 1. Jahrhundert ein Apostolatskonzept; vgl. U. Eisen, Synoptische Sukzessionsnarrative und Gender, in: A.-B. Renger/M. Witte (Hgg.), Sukzession in Religionen. Autorisierung, Legitimierung, Wissenstransfer, Berlin u. a. 2017, 231–249.

⁶ Vgl. dazu den Beitrag von M. Theobald in diesem Sammelband.

⁷ Vgl. C. Gerber, Paulus, Apostolat und Autorität, oder: Vom Lesen fremder Briefe, Zürich 2012, 70, zur Anknüpfung vor allem an 2 Kor 5,18–20. Vgl. für die lutherische Diskussion detailliert C. Globig, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1994. Diese ist geprägt ist von der Bestimmung des Pfarramtes als Predigtamt einerseits, der Figur des Priestertums aller Gläubigen andererseits, das, wie schon Luther betonte, auch Frauen umfasse. Der Ausschluss von Frauen von Ämtern wurde, grob gesagt, begründet mit der Unterordnung der Frauen (1 Kor 11,3; Eph 5,22–33), die die Übernahme eines öffentlichen Amtes nicht zulasse.

⁸ Ich fasse hier eigene Studien zusammen, vgl. C. Gerber, Paulus und seine ‚Kin-

- (1) Der Begriff *ἀπόστολος* ist zu Zeiten des Neuen Testaments noch kein *terminus technicus* für eine bestimmte Funktion, sondern ein zunächst unscheinbarer Begriff.⁹ Gerade wegen seiner semantischen Offenheit wird er im ersten Christentum brauchbar zur Bezeichnung einer neuen, einzigartigen Rolle.
- (2) Als Ableitung vom Verb *ἀποστέλλειν* (senden) wird er verwendet für Menschen, die auf besondere Weise von Gott bzw. Christus gesandt wurden zur Verkündigung des Evangeliums und deshalb zu anderen Menschen unterwegs sind, also in unserem Sinne „Missionar“ bzw. „Missionarin“. Der Gedanke von „Stellvertretung“ oder Repräsentanz des Sendenden ist mit dem Begriff nicht gesetzt.
- (3) Paulus versteht sich als „Apostel“, weil er von Christus selbst berufen und gesandt ist als „Missionar“, und zwar spezifisch zu den nichtjüdischen Völkern. Er verwendet den Begriff *ἀπόστολος* aber nur in bestimmten Zusammenhängen, die um Aussendung, Missionsreisen und Gemeindegründung kreisen (z. B. 1 Kor 1,17; 9,1f; Gal 1,15). Apostel sind also für Paulus Menschen, die eine besondere Sendung haben und daher als erste an einem Ort das Evangelium verkündigen. Als unsterbliche haben sie Anspruch auf das sog. Apostelrecht. Deshalb fällt der Begriff bei Paulus häufig in Zusammenhängen, in denen es um die materielle Frage geht, wie ein Missionar versorgt und entlohnt wird (vgl. z. B. 1 Kor 9,1–18; 2 Kor 11f).
- (4) Paulus beansprucht persönliche Autorität in den Gemeinden, die er gegründet hat, auch da, wo sie ihm, wie in Korinth und in den galatischen Gemeinden, bestritten wird. Er will dort über seinen Gründungsbesuch hinaus leitende Funktion haben; deshalb schreibt er Briefe. Aber wenn es um die Begründung oder Verteidigung dieser Autorität geht, argumentiert Paulus nie mit seinem Apostel-Status, sondern er bemüht diverse Metaphern aus der Alltagswelt¹⁰, um daraus abzuleiten, dass er als

der'. Studien zur Beziehungsmetaphorik in den paulinischen Briefen, Berlin u. a. 2005; vgl. *dies.*, Paulus, Apostolat und Autorität; dort auch die weitere Literatur.

⁹ *ἀπόστολος* bedeutet z. B. Flottenexpedition, Lieferschein; vgl. C. Gerber, Paulus und seine Kinder, 119f.

¹⁰ Paulus spricht etwa von sich als Bauleiter (1 Kor 3,9f), Vater der Gemeinde (1 Kor 4,14–16) oder gebärender Mutter (Gal 4,19).

Gemeindegründer weiter eine exzeptionelle Autorität in der Gemeinde hat. Auch in 2 Kor 5,14–21 leitet Paulus seinen Anspruch, in Korinth an Christi Stelle das Versöhnungsangebot zu verkünden, nicht aus seinem Apostolat ab, sondern spricht metaphorisch von seiner *διακονία* (Dienst) der Versöhnung, die ihm mit seiner ganz persönlichen Versöhnungserfahrung aufgegeben wurde.

Die Idee einer generellen „apostolischen Autorität“ der Apostel, die sich in der Leitung oder Aufsicht über Gemeinden niederschlägt, lässt sich daher aus den paulinischen Briefen (wie aus der Apostelgeschichte) nicht belegen. Und aus dem Apostolat des Paulus folgt auch kein Konzept für ein sukzessives „Amt“, denn die Rolle des Paulus hängt an seiner einzigartigen Berufung vom Verfolger zum Missionar und an seinem Erfolg als Gemeindegründer. Der paulinische Apostolat und das Apostelamt lassen sich nicht prolongieren, sondern sind – das zeigen bereits die Deuteropaulinen Eph 2,20; 4,11 – mit den Missionarinnen und Missionaren der ersten Generation ausgestorben.¹¹

Paulus selbst hat sich ausweislich der als authentisch geltenden Briefe nicht mit der Frage befasst, welche Ämter für die Leitung von Gemeinden und Gottesdiensten gebraucht werden. Er hat das Ende der Zeiten erwartet und nicht eine zweitausendjährige Kirchengeschichte. Die Konzeption von Ämtern, in die Menschen nach ihrer Eignung berufen werden, entsteht erst nach Jesus und Paulus. Im Neuen Testament ist sie am deutlichsten fassbar in den Pastoralbriefen.¹² Diese orientieren sich nicht an Aposteln oder einem spezifisch christlichen Vorbild, sondern am Konzept des patriarchalen Haushalts aus der Mehrheitsgesellschaft. Es impliziert eine hierarchische Ordnung nach Geschlecht und Status mit einem Mann an der Spitze. Als Episkopos, Gemeindeleiter, sei daher nur ein freier Mann geeignet, der sich als Haushaltsvorstand bewährt hat (1 Tim 3,1–7). Frauen wird qua Geschlecht die Befähigung zur Lehre abgesprochen (1 Tim 2,9–15), so dass sie für dieses Amt nicht

¹¹ Vgl. J. Frey, *Apostelbegriff*, 128f.

¹² Vgl. genauer K. Zamfir, *Men and Women in the Household of God. A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles*, Göttingen 2013, 2–12, 19–36.

in Frage kommen. Mit dem Konzept des „Hauses“ sind also die sozialen Kriterien, die Menschen wegen ihres Geschlechts und Status ausschließen, bereits gesetzt.

Ich beende daher hier meine historische Erkundung und wende mich an eine Zeitzeugin, die es wissen muss, an Junia.¹³ Ich treffe sie im Jahr 56 im Römerbrief und berichte ihr, dass sie im 20. Jahrhundert als Frau wiederentdeckt wurde, zu Berühmtheit gelangte und dass viele Frauen in ihr ein Vorbild sehen. Ich frage sie, wie sie Apostelin wurde und was ihre Aufgaben sind.

Junia erzählt von sich: „Ich bin Jüdin und lebte in der jüdischen Diaspora in der Asia; mein Mann Andronikus und ich sind Freigelassene. Vor gut 25 Jahren hörte ich von Jesus, dass er der Christus ist. Der Glaube überzeugte mich, der Geist erfasste meinen Mann und mich, und wir vernahmen den Ruf des Auferstandenen. Das war für uns ein Signal zum Aufbruch in die Mission. Nach mäßigen Erfolgen in der Synagoge unserer Stadt verkauften wir unser Haus und gingen auf Reisen, suchten größere Städte auf und gewannen in den Synagogen und drumherum etliche Menschen für unseren Glauben. Seit etwa fünf Jahren sind wir in Rom.“

Es ist nett, dass Paulus meinen guten Ruf erwähnt. Wir haben uns einmal getroffen, ausgerechnet im Gefängnis. Ich bin als Apostel anerkannt, wie er sagt, weil ich zu den ersten Missionaren gehöre und mein Leben ganz in den Dienst Christi gestellt habe. Aber in unserer Gemeinde in Rom habe ich keine besondere Aufgabe. Die Gemeinden werden von anderen bestimmt. Das sind die, die Häuser haben und Geld. Die, die einladen, richten auch die Gottesdienste aus und bestimmen, wer die Gebete zur Eucharistie spricht.“

Ich muss gestehen, dass mich die Antwort enttäuscht. Mich stört natürlich, dass sie sich nicht „Apostelin“, sondern „Apostel“ nennt, aber vor allem, dass sie uns keine Amts begründung liefert.

Und so stehen wir, was das Stichwort „Apostelamt“ und die Frage von Frauen und Ämtern angeht, vor einem doppelten Ergebnis: Es gibt keinen Grund, mit dem neutestamentlichen Apostolat *gegen* die Zulassung von Frauen zu Ämtern zu argumentieren, weil der Apostolat gar kein Konzept für ein kirchliches oder gemeindliches Leitungsamt war. Aber es gibt dann auch keine Grundlage, mit der

¹³ Vgl. zu den historischen Hintergründen C. Jacobi, Art. Junia.

Nennung von Junia und der berechtigten Vermutung, dass es auch weitere solcher Missionarinnen im ersten Christentum gab, *für* die Zulassung von Frauen zu den Ämtern zu argumentieren.

2. *Gender*¹⁴

Auch der Begriff *Gender* ist nicht leicht zu fassen. Es konkurrieren verschiedene Theorien, weil der Gegenstand selbst, die Geschlechterverhältnisse, „fluide“ ist. Weil aber dies nicht offen zu Tage liegt, sondern erst aufgezeigt werden muss, sind die *Gender Studies* gewissermaßen ständig darauf bedacht, diese Fluidität zu wahren und nachzuweisen. Denn in der Alltagspraxis, in den sozialen Strukturen, in der Sprache und der Symbolik wird regelhaft eine bestimmte Ordnung der Geschlechter vorausgesetzt. Aus der Sicht der Gendertheorien wird diese Ordnung aber so erst hergestellt, reproduziert und damit naturalisiert. Und weil die Gendertheorien selbst nicht außerhalb dieses Prozesses stehen, sondern Teil der Diskurse und Praktiken sind, müssen sie sich ständig kritisch prüfen, ob sie nicht wiederum Festschreibungen, Naturalisierungen und damit zugleich Ausgrenzungen produzieren.

Ich möchte mich daher hier auf einzelne Aspekte beschränken, die für unsere Fragestellung eine heuristische Relevanz behalten, auch wenn sie z.T. in den Theorien bereits als unterkomplex, da mangelhaft diskursiv gelten.

(1) Der Begriff *Gender* hat, wiewohl in dekonstruktivistischen Ansätzen z.T. problematisiert, immer noch heuristische Relevanz. Die englische Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* eröffnete eine Differenzierung von epochaler Bedeutung: Die Geschlechtlichkeit des Menschen ist nicht nur Aspekt seiner biologischen Identität, des sog. *sex*, sondern wird ganz entscheidend durch soziale Prozesse hergestellt. *Gender* als Kategorie ermöglicht es, Geschlechterverhältnisse zu analysieren als solche, die nicht mit den biologischen Geschlechtern *gegeben* sind, sondern erst durch Zuschreibungen, Machtverhältnisse und Praktiken hergestellt werden. Daraus folgt

¹⁴ Vgl. zum Folgenden grundlegend: N. Degele, *Gender / Queer Studies*. Eine Einführung, Tübingen 2008, 9–147; I. Karle, „Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...“. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2006, 21–111.

aber auch, dass die Geschlechter als *gender* kein objektives Datum sind.

(2) Diese Herstellung der Geschlechterordnung geschieht auf verschiedenen Ebenen, im *Doing Gender* der individuellen Personen, in der sozialen Struktur der Gesellschaft wie etwa traditionellen Arbeitsteilungen und – für die Theologie besonders wichtig – mittels symbolischer Ordnungen.¹⁵

(3) Längst ist durch die Kritik an feministischen Entwürfen, die das Dasein „weißer Mittelschichtfrauen“ zur Norm erhoben, auch klar: „Die Frau“ gibt es nicht. Das „Wir Frauen“, aus dem die Frauenbewegung ihre Emphase bezog, ist damit zerbrösel.¹⁶ Denn neben der Zuordnung zu einem Geschlecht spielen sozialer und ökonomischer Status, ethnische Herkunft, Alter, Entsprechung zum Normkörper etc. eine große Rolle für die Identität und jeweiligen Lebensmöglichkeiten der einzelnen Menschen. Unterdrückungsstrukturen sind komplex, und Sexismus interagiert mit Rassismus und sozialer Ungleichheit – dies wird mittlerweile unter dem Stichwort der Intersektionalität analysiert.¹⁷

(4) Die Theorien gehen zunehmend davon aus, dass auch das biologische Geschlecht ein Konstrukt ist und damit die „Zweigeschlechtlichkeit“ überhaupt. So hat etwa Thomas Laqueur in einer historischen Studie gezeigt, wie sehr die Wahrnehmung der biologischen Körper von der Genderkonzeption geprägt ist. Die Annahme, dass „die Frau“ nur ein vermindert ausgeprägter Mann ist, nicht etwa ein komplementäres Geschlecht, wie heute meist unterstellt, bestimmte bis in die Neuzeit die Beschreibung der sekundären Geschlechtsorgane.¹⁸ Und ethnologische Studien zeigen, dass manche Völker ein drittes Geschlecht kennen.¹⁹ Die kürzlich getroffene Rechtsentscheidung des Bundesverfassungsgerichts zur Aufnahme

¹⁵ Das wurde klassisch ausgearbeitet von S. Harding, *Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht*, Berlin u. a. 1990.

¹⁶ Vgl. N. Degele, *Gender / Queer Studies*, 33f.

¹⁷ Vgl. N. Degele, ebd., 141–147 und für das Neue Testament U. Eisen u. a. (Hgg.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen 2013.

¹⁸ Vgl. T. Laqueur, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt a.M. 1992, 189.

¹⁹ Vgl. I. Karle, *Nicht mehr*, 88–110.

eines „dritten Geschlechts“ in die behördliche Kategorisierung hat ins öffentliche Bewusstsein gebracht, wie viele Menschen in unserer Kultur unter dem Zwang des binären Geschlechtersystems leiden.

Über die Zweigeschlechtlichkeit hinauszudenken, ist für eine biblisch orientierte Anthropologie eine Herausforderung, die hier nicht bearbeitet werden kann. Unbenommen dessen ist die Anfrage an das Konzept der Zweigeschlechtlichkeit heuristisch relevant für unseren Blick auf das Neue Testament.

3. Gender und Apostolat

Aus diesen Genderdiskursen folgt, dass die Auffassungen der Geschlechterverhältnisse zeitbedingt sind, denn sie sind bestimmt von sozial-ökonomischen, politischen und symbolischen Faktoren. Das ist virulent für unseren Rekurs auf das Neue Testament in der Frauen-in-Ämter-Frage. Schon in unserem Land erleben wir in „Ungleichzeitigkeit“ unterschiedliche Geschlechterrollenkonzepte. Um wieviel mehr werden sich die Geschlechterkonzepte verändert haben in den 2000 Jahren des Christentums!

Ich frage deshalb bei Junia nach den Geschlechterrollen in den Gemeinden.

Ihre Antwort ist aufschlussreich: „Nach unserer Taufe, im Geist, da machten alle das, was sie konnten, egal ob Frau oder Mann oder Sklave: Lehren, Beten, Taufen. Aber inzwischen sind die Sklavinnen bei Gemeindeversammlungen oft in der Rolle der Bedienenden, es sei denn, sie verstehen sich als Prophetin; die reden in Korinth auch im Gottesdienst. Aber das gibt auch Ärger. Phoebe hingegen steht als Diakon einer Gemeinde vor, weil sie als Witwe ihren Haushalt in Kenchreae leitet und aus einer vermögenden Familie kommt. Die ist einfach etwas anderes als eine Sklavin.“

So zeigen es auch historische Studien: In der Antike, auch im Judentum, waren die Möglichkeiten einer Frau, zu entscheiden und Einfluss zu nehmen, mehr von ihrem sozialen Status und ihrer ökonomischen Situation bestimmt als von ihrem Geschlecht. Und wir haben keinen Grund anzunehmen, dass das in den christlichen Gemeinden lange anders war.

Aussagen des Neuen Testaments, die eine grundlegende Hierarchie der Geschlechter behaupten, wie etwa die Aussage, dass der

Mann das Haupt der Frau ist (1 Kor 11,3; Kol 3,18; Eph 5,22) – in der evangelischen Debatte gegen die Frauenordination zentral –, sind nicht zeitübergreifende Aussagen über „die Frau“ im Sinne des biologischen Geschlechts, sondern nur Aussagen über Frauen eines bestimmten sozialen Status: über Ehefrauen, nicht aber über Sklavinnen, denen eine rechtlich bindende Ehe nicht möglich war, oder über Prostituierte oder Frauen, die sich für die Ehelosigkeit entschieden haben (1 Kor 7,34).

Die Unterscheidung von *sex* und *gender* und die Einsicht, dass die sozialen Strukturen in der Antike das Genderkonzept maßgeblich bestimmen, führen zu der Schlussfolgerung, dass biblische Aussagen über „Frauen“ nicht als anthropologisch transhistorische Aussagen zu übernehmen, sondern in ihrem historischen Kontext, im Rahmen damaliger Genderkonzepte zu deuten sind.

So frage ich Junia, was ihr Frausein für sie und ihren Apostolat bedeutet. Sollte man nicht im 1. Jahrhundert noch ganz einfach gewusst haben, was eine Frau und was ein Mann ist?

Doch Junia antwortet mir wieder anders als erwartet: „Ich verstehe die Frage nicht. Für die anderen hier bin ich keine eigentliche Frau: Ich lebe mit meinem Mann nicht mehr ehelich zusammen, wenn du verstehst, was ich meine. Ich habe keine Kinder. Wenn die anderen mich hier als Frau wahrnehmen würden, dürfte ich eigentlich nur Frauen das Evangelium lehren und Männern nur zuarbeiten, weil man keinen Anstoß bei anderen erregen will. Ich lege also auch keinen Wert darauf, als Frau angesehen zu werden. Ich bin zuallererst Gottes Kind und Apostel. Übrigens verhält sich auch Paulus oft nicht wie ein Mann, etwa, wenn er in Lumpen im Gefängnis sitzt und statt seine Ehre zu verteidigen, Schläge in Kauf nimmt.“

Junias Antwort weist auf einen weiteren Aspekt, der inzwischen mit den *Masculinity Studies* in die neutestamentliche Wissenschaft eingebracht wurde.²⁰ Es gibt auch einen möglichen Twist zwischen „biologischem“ Geschlecht und *Gender* bei Männern. „Wann ist ein Mann ein Mann?“, die Frage hat sich schon in der Antike gestellt, denn immer galt es, die Männlichkeit zu behaupten. Jesus und Paulus haben mit ihrem Verhalten Männlichkeitsvorstellungen ihrer Zeit zum Teil konterkariert. Insbesondere die Bereitschaft, Folter zu

²⁰ Vgl. zur Forschungsdiskussion E. C. Stewart, *Masculinity in the New Testament and Early Christianity*, in: *Biblical Theology Bulletin* 46 (2016) 91–102.

ertragen, statt um Ehre zu kämpfen, ist im Rahmen damaliger Geschlechterstereotypen „unmännlich“. Und wenn Paulus einen Gekreuzigten verehrt, einen Menschen, der im öffentlichen Foltertod seine letzte Würde einbüßte, ist das auch kein Ausweis von Männlichkeit.

Diese historischen Erkundungen entziehen den Argumentationen das Recht, die mit der Bibel den Ausschluss der Frauen von Ämtern begründen wollen. Denn warum sollte die Zuordnung eines Menschen zu einem Gender für die Identität und für die gesellschaftliche bzw. kirchliche Rolle dieses Menschen zeitübergreifend die gleiche Bedeutung haben? Oder konkret: Warum sollte die Tatsache, dass die zwölf Menschen, die Jesus zu Aposteln berufen hat, über ihre überlieferten Namen als Männer identifiziert werden können, zeitübergreifend wichtig sein, während ihre Zugehörigkeit zum Judentum, ihre Herkunft aus dem Vorderen Orient etc. als kontingent gewertet werden?

Die soziale Dependenz und damit historische Kontingenz der Geschlechterrollen verbieten transhistorische, transkulturelle Verallgemeinerungen von Aussagen über Geschlechter. Allgemeine Aussagen über „die Frauen“ produzieren und reifizieren nur Stereotypen. Dies geschieht etwa in 1 Tim 2,8–15: Hier wird nicht nur eine mythologische Erzählung aus Gen 2f. transempirisch und ahistorisch zum Argument, mit der Folge, dass Frauen für Leitungs- und Lehrämter nicht geeignet seien. Es wird auch unterstellt, dass man von einer Frau – Eva – auf alle Frauen schließen kann. Dieserart Schlüsse von einzelnen Frauen auf „die Frau“ sind illegitim.

Allerdings fällt das dann auch zurück auf Plädoyers für Frauen in Ämtern mit der Begründung, dass Frauen in den ersten Gemeinden aktiv in der Gemeindeleitung beteiligt waren. Auch diese Argumentation ist problematisch, weil auch sie das Geschlecht als eine essentielle Kategorie versteht.

Es braut sich also etwas zusammen, wenn man „Apostolat“ und Gender aufeinander bezieht: Die Dekonstruktionskraft, die den Genderdiskurs prägt, greift auf die Legitimation der Geschlechtergerechtigkeit mittels neutestamentlicher Texte über. Die Dekonstruktion stellt nicht nur die Argumentation *gegen* die Zulassung von Frauen für Ämter infrage, sondern auch die Argumentation *dafür*. Dies sei noch einmal verdeutlicht:

- (1) Wenn man die Texte des Neuen Testaments als historische Quellen nimmt, um gegen die historisierende Ablehnung von Frauen in Ämtern zu argumentieren, hat man angesichts der Quellenlage durchaus Erfolgsaussichten: Man kann denen, die den Ausschluss von Frauen mit Bezug auf die Bibel und Ursprungszeit der Kirche vertreten, ihre Argumente mit der Bibel selbst aus der Hand schlagen. Vielleicht kann man sogar manche überzeugen, weil man sich auf ihr Schlachtfeld begibt und sie mit ihren Waffen schlägt. Aber man bleibt in diesem Schlachtfeld stecken, denn man billigt den neutestamentlichen Texten eben jene historische Legitimationskraft zu, die man gerade unterlaufen wollte.
- (2) Das betrifft nicht nur den Umgang mit den Texten, sondern auch den Einsatz der Kategorie „Frau“. Wir bleiben in dem verhängnisvollen Argumentationsmuster stecken, wenn wir mit dem Geschlecht „Frau“ zeitübergreifend argumentieren und Aussagen der Bibel über „Frauen“ – über Frauen generell oder über einzelne Frauen – auf gegenwärtige „Frauen“ beziehen. Wenn ich das „alte Eva – alle Frauen“-Argument, klassisch ausformuliert in 1 Tim 2,9–15, grundsätzlich kritisiere, dann kann ich auch das „eine Junia – alle Frauen“-Argument nicht beanspruchen.
- (3) Ein weiterer Effekt ist, dass der Kampf um die Zulassung von Frauen zu allen Ämtern das binäre Geschlechterkonzept unterstreicht, ja reifiziert. Das ist nicht nur deshalb ein Problem, weil man dann gendertheoretisch nicht mehr *up to date* ist. Es ist nicht nur eine Frage der Diskurshöhe, sondern eine Frage der Anthropologie und Ethik, ob man die Konzeption, dass alles, was lebt auf Erden, entweder Mann oder Frau ist, zum Ausgangspunkt macht. Viele sehen in dieser Alternative „er oder sie“ einen hegemonialen Diskurs der „Heteronormativität“²¹, der die Ordnung der Zweigeschlechtlichkeit überhaupt erst herstellt. Und viele Menschen erleben diese Mann-oder-Frau-Geschlechterrollen auch ganz persönlich als Zwangsjacke, viele finden sich in der binären Alternative überhaupt nicht wieder. Hier muss anthropologisch und ethisch weiterdiskutiert werden.

²¹ Vgl. N. Degele, *Gender / Queer Studies*, 88–93.

4. „Die bunte Schöpfung Gottes“ – Ressourcen für die Befreiung aus dem Neuen Testament

Es läge mir trotz dieser Argumentation völlig fern, die Forderung, dass Frauen alle kirchlichen Ämter offenstehen müssen, für überholt zu erklären. Sie ist immer noch zentral und strategisch unaufgebbar.²² Denn die Fixierung auf Geschlechter wird ja nicht durch die Forderung, Frauen zu Ämtern zuzulassen, eingeführt, sondern vorher, mit ihrem Ausschluss von den Ämtern. Die Festlegung der Geschlechter auf bestimmte Rollen lässt sich erst lösen, wenn das jeweilige Geschlecht der Person keine zentrale Rolle mehr spielt. Und das Geschlecht spielt erst dann keine Rolle mehr, wenn die Übernahme von Verantwortung und Ämtern Menschen völlig unabhängig von ihrem Geschlecht zugetraut wird.

Das ist meine Vision: Dass Menschen nicht primär nach ihrem Geschlecht wahrgenommen und kategorisiert werden, sondern nach dem, was sie in ihrer Individualität, Geschichte, Begabung etc. ausmacht.

Ich wende mich noch einmal an Junia. Ist sie, die Jahrhunderte lang als Mann „Junias“ in der Textüberlieferung lebte, nicht ein Transgender-Mensch? Hat sie Argumente dafür, dass Frauen in den Kirchen zu Ämtern zugelassen werden?

Junia verneint und wird grundsätzlich: „Du willst etwas von mir hören, was ich dir nicht sagen kann. Wenn ich etwas in der christlichen Bewegung gelernt habe, dann ist es dies: Keine Ordnung unter Menschen ist sakrosankt, aber es bilden sich immer wieder Hierarchien aus. Wie die Gemeinden zu leiten sind, entwickelt sich je vor Ort, und nicht immer zum Guten. Es gibt viel Streit, und weder die biblischen Bücher noch die Jesuserzählungen noch Paulusbriefe geben uns eine eindeutige Richtschnur für die Ordnung des Ge-

²² Dieses Problem ist natürlich kein spezifisches der Kirchen, sondern der Gleichstellungspolitik insgesamt inhärent. Vgl. C. Schenk, Frauenförderung, Gender Mainstreaming und Diversity Management. Gleichstellungspolitische Praxen im Lichte der Geschlechterforschung, in: N. Degele, Gender / Queer Studies, 149–165. Er zeigt, dass Theorie und Praxis der Gleichstellungspolitiken auch deshalb auseinanderdriften, weil elaboriert dekonstruktivistische Ansätze nicht das Alltags- und Erfahrungswissen der Menschen aufnehmen, die sich nicht zuletzt mittels Stereotypisierungen in ihrem Alltag lebenspraktisch orientieren (vgl. ebd., 163f).

meindelebens. Wir lesen unsere biblischen Bücher von unserer Gegenwart aus, nicht umgekehrt. Sie inspirieren uns. Sie bezeugen Gottes Treue zu seinem Volk, aber sie überliefern uns nicht eine bestimmte Form der Ordnung als seligmachend. Deshalb ist schon die Frage, welche Ämter eine Gemeinde braucht, bei uns umstritten. Was für euch passt, müsst ihr schon selbst klären.“

Und mit diesen Worten verblasste Junia zu sieben griechischen Buchstaben im Römerbrief.

Und uns bleibt die Frage, mit welcher Hermeneutik wir uns auf die Schrift beziehen, so dass sie uns für die Gegenwart Grund und Richtschnur sein kann, nicht nur persönlich und im Diskurs in der je eigenen Kirche, sondern auch ökumenisch, doch ohne uns unter eine vergangene, kontingente Ordnung zu jochen. Damit ist die Frage nach Frauen in Ämtern aus der exegetischen Werkstatt weitergereicht zur Dogmatik und fundamentaltheologischen Hermeneutik: Neben der Ekklesiologie sind Anthropologie und Ethik gefragt, und als Voraussetzung, die Hermeneutik des Umgangs mit der Bibel.

Dieser Weiterarbeit möchte ich abschließend, Junias Rat folgend, zwei inspirierende Bibeltex-te mit auf den Weg geben. Gal 3,28 sagt, in einer wohl vorpaulinischen Formel, dass die getauften Menschen als neue Schöpfung nicht mehr zuerst als „männlich und weiblich“ gelten. Der vielzitierte Text weist immer noch über sich und uns hinaus. Wie es anfangs christlichen Gemeinden gelungen ist, von Evangelium und Taufe her die ethnischen Gräben zwischen jüdischen und nichtjüdischen Menschen zu überbrücken und die sozialen Schranken zwischen Freien und Sklavinnen aufzuheben, so soll auch die Geschlechterdifferenz irrelevant sein. Von der Gegenwart aus gelesen, liegt die Inspiration darin, dass der Satz sich in Bezug auf die Geschlechter mit der Negation bescheidet: „Da ist *nicht mehr* ‚männlich und weiblich‘“ öffnet anthropologisch und ethisch Raum.

Schließlich möchte ich aufmerksam machen auf einen Text, der in den meisten Übersetzungen unscheinbar ist, Eph 3,10. Der Paulus des Epheserbriefs schreibt, dass mit der Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern eine Kirche entsteht, die „die sehr bunte Weisheit Gottes den Mächten und Gewalten in den Überhimmeln“ sichtbar macht. Das meist mit „mannigfaltig“ übersetzte Adjektiv πολυποικίλος bedeutet „vielfarbig, sehr bunt“, im positiven Sinne, denn die Antike schätzte die Farbenvielfalt. „Bunt“ ist die Weisheit

Gottes, weil sie die Schöpfung so vielfarbig gemacht hat. Was würde es bedeuten, wenn gerade die Kirchen diese „bunte Weisheit Gottes“ erkennbar leben?