

Die Frau rede in der Gemeinde!

Frauen in der Jesusbewegung und in den frühen Gemeinden

■ Der Jesusbewegung schlossen sich Frauen wie Männer an. Darüber besteht mittlerweile ein Forschungskonsens. Allerdings erschließt sich diese Erkenntnis erst bei einer genauen Lektüre der Texte.

Jüngerinnen Jesu

Die griechische Sprache funktioniert – wie das Deutsche – so, dass Gruppen, die aus Männern und Frauen bestehen, mit einem männlich konstruierten Wort im Plural bezeichnet werden: Der Plural *Ioudaioi* (Juden oder Judäer) kann Jüdinnen bzw. Judäerinnen mitmeinen. Ebenso können in dem Plural *mathetai* (Jünger) auch Jüngerinnen eingeschlossen sein. Auf der sprachlichen Oberfläche sind Frauen in vielen Fällen nicht sichtbar, obwohl sie selbstverständlich mitgemeint sind.¹

Es gibt aber auch Texte, die Frauen in der Nachfolge Jesu explizit nennen. So erzählt das älteste der kanonischen Evangelien, das Markusevangelium, nach der erschütternden Szene des Todes Jesu von einigen namentlich genannten sowie vielen weiteren Frauen, die in der Ferne standen und dem furchtbaren Geschehen zusahen. Über diese Frauen wird gesagt, dass sie Jesus, „als er in Galiläa war, nachgefolgt waren und ihm gedient hatten ... und mit ihm nach Jerusalem heraufgekommen waren“ (Mk 15,41). Die Verben „nachfolgen“ (*akolouthein*) und „dienen“ (*diakonein*) sind im Markusevangelium qualifizierte Begriffe für die Jüngernachfolge. Die Wendung „mit (ihm) heraufkommen“ (*synanabainein*) macht den Weg der Frauen von Galiläa nach Jerusalem, den sie mit Jesus gegangen sind, sichtbar. Dies ist nicht nur eine topographische Angabe, denn das Markusevangelium beschreibt diesen Weg als charakteristisch für Jesus. Es ist ein Weg, der ihn ins Leiden, ans Kreuz, aber auch zur Auferweckung führt. Der gesamte Mittelteil

des Werkes (Mk 8,22-10,52) zeigt, dass dies auch der Weg der Nachfolgenden sein soll: Sie sollen den Weg Jesu nachgehen.

Das Markusevangelium qualifiziert die Frauen so als Jüngerinnen Jesu. Indem es am Schluss des Werkes im Rückblick den gesamten Nachfolgeweg der Frauen vor Augen führt, macht es deutlich, dass diese Frauen schon das ganze Werk über mitgedacht und mitgelesen werden müssen. Explizit sichtbar gemacht werden Frauen als Nachfolgerinnen aber nur noch an einer weiteren Stelle: Als die Mutter und Brüder Jesu ihn nach Hause zurückholen wollen, weist Jesus sie herb zurück mit einer Definition der „neuen“ Familie Jesu (eigentlich: Familie Gottes). Er deutet auf die Menschen, die um ihn herum sitzen und sagt: „Das hier sind meine Mutter und meine Brüder. Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter.“ (Mk 3,34-35) Auch dieser Text stellt sich Frauen wie Männer als Mitglieder der neuen Gemeinschaft vor.

Solche Beobachtungen zeigen, dass Begriffe wie *mathetai* (JüngerInnen) inklusiv zu verstehen sind. So lange aber im kollektiven Bewusstsein Bilder eines Jesus, der von einem exklusiv männlichen Jüngerkreis umgeben ist, tief verankert sind, und so lange aus solchen Bildern weit reichende kirchenpolitische Konsequenzen gezogen werden, müssen Jüngerinnen und andere weibliche Funktionsträgerinnen der Jesusbewegung in modernen Übersetzungen explizit sichtbar gemacht werden.

¹ Dieses sprachliche Phänomen wird seit vielen Jahren beobachtet und diskutiert, zuletzt ausführlich im Kontext der Debatten um die Bibel in gerechter Sprache (Gütersloh 2006), vgl. die Beiträge unter www.bibel-in-gerechter-sprache.de sowie Helga Kuhlmann (Hg.), *Die Bibel – übersetzt in gerechte Sprache? Grundlagen einer neuen Übersetzung*, Gütersloh 2006 oder auch Luise Metzler / Katrin Keita, *Fragen und Antworten zur Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2009, bes. 38-53.

Heimatlose Wanderprophetinnen oder sesshafte Unterstützerinnen?

In welcher Art die Frauen an der Reich-Gottes-Bewegung Jesu beteiligt waren, darüber gehen allerdings die Ansichten auseinander. So lassen es die Nachfolgesprüche in Mk 10,29-30 und Q 14,26² durchaus zu, Frauen im Kreis derer mitzudenken, die alles für die Nachfolge Jesu verlassen haben; denn es werden neben dem Besitz die Eltern, Geschwister und Kinder verlassen, was auch für Frauen vorstellbar ist. Dagegen fügt Lk 14,26 in den Kreis derer, die verlassen *werden*, die Ehefrauen ein, so dass diese damit aus dem Kreis der aktiv Nachfolgenden ausscheiden.

Dies ist umso befremdlicher, als das Lukasevangelium Frauen in der Nachfolgemeinschaft in Lk 8,1-3 bereits während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu explizit erwähnt. In Parallele zum Zwölferkreis werden Frauen genannt, die wie Jesus und die Zwölf umherziehen, also zur Gruppe der heimatlosen WanderprophetInnen gehören. Drei von ihnen, Maria aus Magdala, Johanna und Susanna, werden namentlich genannt. Das Summarium endet damit, dass über „viele andere“ Frauen gesagt wird, dass sie Jesus mit ihrer Habe (*ta hyparchonta*) unterstützten. Nun muss das Wort *hyparchonta* nicht nur den materiellen Besitz meinen, sondern kann in einem allgemeinen

Sinne als Fähigkeiten oder Möglichkeiten, die jemandem zur Verfügung stehen, verstanden werden. Allerdings spricht der Wortgebrauch im lukanischen Doppelwerk eher dafür, das Wort im Sinne des materiellen Besitzes zu verstehen. Damit wird an dieser Stelle das Bild von wirtschaftlich unabhängigen Frauen gezeichnet, die aus ihrem Besitz – den sie offensichtlich zu ihrer Verfügung haben – die Jesusgruppe unterstützen. Dies passt nur bedingt zum zuvor skizzierten Bild der heimatlosen Wanderprophetinnen, so dass ein uneindeutiges Bild dieser Frauen entsteht, das zwischen heimatlosen Wanderprophetinnen und wohl-tätigen Patroninnen schillert.³

Namentlich genannte Frauen

Bemerkenswert ist, dass die nachfolgenden Frauen in den Evangelien mit Namen genannt werden.⁴ Eine solche Namensliste dürfte bereits dem Evangelisten Markus vorgelegen haben⁵ und Erinnerungen an historische Jesusnachfolgerinnen bewahrt haben.

Unter diesen Frauen ragt Maria aus Magdala besonders hervor, die in allen Frauenlisten genannt wird und mit der Ausnahme von Joh 19,25 stets an erster Stelle. Ihre Identifizierung über ihren Herkunftsort Magdala am See Genesaret lässt darauf schließen, dass sie nicht verheiratet war und als unabhängig von anderweitigen familiären Bindungen wahrgenommen wurde – sonst wäre die Identifizierung gewiss über einen männlichen Familienangehörigen erfolgt. Maria Magdalenas Geschichte deutet darauf hin, dass auch allein stehende Frauen der Jesusbewegung angehörten und zur Gruppe der heimat-, besitz- und schutzlosen WanderprophetInnen zählten. Frauen schlossen sich aber auch gemeinsam mit ihren Ehemännern an (vgl. Mk 10,29f; Q 14,26). Wie die meisten anderen Mitglieder der jesuanischen Reich-Gottes-Bewegung stammten sie aus den Schichten der relativ und absolut Armen, die als verschuldete Kleinbauern oder zahlungs-unfähige Kleinpächter, als Tagelöhnerinnen oder Fischer dem wirtschaftlichen Druck nicht mehr standhalten konnten, auf diese Weise ihr

² Rekonstruierter Text nach Paul Hoffmann / Christoph Heil (Hg.), Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt / Leuven 2002, 97: (<Wer> <seinen> Vater und <seine> Mutter nicht hasst, <kann> nicht mein <Jünger sein>; und (<wer>) <seinen> Sohn und <seine> Tochter <nicht hasst>, kann nicht mein Jünger sein.

³ Vielleicht hat diese Uneindeutigkeit des Bildes dazu geführt, dass diese Frauen, obwohl sie nach Lk 8,2-3 in vorbildlicher Weise die Nachfolge praktizieren und solidarisch mit ihrem Besitz umgehen, in der weiteren lukanischen Reflexion über Nachfolge und den gerechten Umgang mit Besitz nicht weiter mitgedacht werden (vgl. nur Lk 14,26). Solche und ähnliche Phänomene im Lukasevangelium habe ich als „gebrochene Konzepte“ bezeichnet, Turid Karlsen Seim als „double message“, vgl. Sabine Bieberstein, Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium (NTOA 38), Freiburg Schweiz / Göttingen 1998; Turid Karlsen Seim, The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts, Edinburgh 1994.

⁴ Mk 15,40f.47; 16,1; Mt 27,56.61; 28,1; Lk 8,2-3; 24,10; Joh 19,25; 20,1f.11-18

⁵ Vgl. Helga Melzer-Keller, Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen (HBS 14), Freiburg u.a. 1997, 49-52.

Leben neu in die Hand nahmen und eine tragfähige Perspektive gewannen.

Die jesuanische Reich-Gottes-Bewegung war aber auf ortsansässige UnterstützerInnen angewiesen, die den umherziehenden CharismatikerInnen Obdach, Schutz und Verpflegung gewährten. Unter diesen befanden sich selbstverständlich Frauen (vgl. Lk 10,38-42).

Keine Frauennamen sind hingegen in den verschiedenen Varianten der Zwölferkreislisten zu finden.⁶ Einen Versuch, den Zwölferkreis um die Ehefrauen der Zwölf zu erweitern, hat Martin Ebner unternommen; denn wenn die Symbolik des Zwölferkreises greifen und der Fortbestand des Gottesvolkes gesichert sein solle, müssten die zwölf Repräsentanten Israels verheiratet gewesen sein. „Wir müssen uns also – ganz auf der Linie von Q 14,26 – an der Seite der zwölf ‚Stammväter‘ auch zwölf ‚Stammütter‘ vorstellen.“⁷

Zeuginnen des Auferstandenen

Die Namenslisten der Frauen werden in allen vier Evangelien mit Ausnahme von Lk 8,2-3 im Kontext der Passions- und Ostertraditionen überliefert. Die Frauen harren bei der Kreuzigung Jesu aus, wohingegen von der Flucht der männlichen Jünger (Mk 14,50-52 par), von Verleugnung (Mk 14,66-72 par) und Verrat (Mk 14,10f.43-45 par) berichtet wird. Die Frauen sind bei der Bestattung Jesu gegenwärtig (Mk 15,47 par) und entdecken das leere Grab (Mk 16,1-8 par). Sie erhalten den Auftrag, der übrigen Jüngergruppe die Osterbotschaft zu verkünden, was sie nach der mk Darstellung nicht ausführen, nach den Erzählvarianten des Matthäus-, Lukas- und Johannesevangeliums hingegen schon, wenn auch mit unterschiedlichem Erfolg.

Die Anwesenheit der Frauen in der Erzähltradition der Evangelien gerade am ebenso brüchigen und gefährdeten wie bedeutsamen Übergang von Karfreitag und Ostern wiegt umso schwerer, als in der literarisch ältesten Liste der Auferstehungszeugen in 1 Kor 15,5-8 zwar Petrus, die Zwölf, eine Gruppe von fünfhundert Personen, Jakobus, alle Apostel sowie Paulus

genannt werden, nicht aber die Frauen, die in den Evangelien erwähnt werden.⁸ Eine spätere „Erfindung“ von Frauen als Osterzeuginnen, die dann in die Erzähltradition eingeflossen wären, ist kaum denkbar. Erstens ist bereits im Lukasevangelium die Tendenz zu beobachten, Petrus als Ersterscheinungszeugen zu qualifizieren (Lk 12,34), und zweitens wird in der Verteidigung des Osterglaubens ja gerade die Tatsache zunehmend problematisch, dass der Auferstandene ausgerechnet Frauen erschienen ist.⁹ Es ist also wahrscheinlich, dass die Namen der Frauen an dieser Stelle auf alten Traditionen beruhen und dass diese Frauen nach Ostern zu den Trägerinnen der Bewegung gehörten.¹⁰ Dass die alte Liste in 1 Kor 15 die Namen der Frauen nicht enthält, könnte auf zwei verschiedene Traditionskreise hindeuten, von denen der eine in Jerusalem beheimatet war und in dem Maria aus Magdala und andere Frauen eine besondere Rolle spielten. Der andere hatte seinen Ort in Galiläa und beinhaltete Erscheinungen vor Petrus, den Zwölfen und Jakobus.¹¹

Eine Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten

Die Vorstellung solcher Traditionskreise wirft ein Licht auf die grundsätzliche Problematik der neutestamentlichen Überlieferung. Wahrscheinlich ist keiner der Texte von einer Autorin verfasst worden. Aber Frauen überlieferten Traditionen, aus denen die neutestamentlichen Schriften – hinter denen man sich weniger einzelne (männlich gedachte) Autorenpersönlichkeiten, als vielmehr VerfasserInnengruppen vorstellen muss – schöpften.¹² So

⁶ Vgl. Mk 3,16-19; Mt 10,2-4; Lk 6,14-16; Apg 1,13.

⁷ Martin Ebner, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart 2004, 150. Mit einer Begründung mit Hilfe atl. Stammlern-Texte auch Stefan Schreiber, Begleiter durch das Neue Testament, Düsseldorf 2006, 247-248.

⁸ Allerdings sind sowohl in der von Paulus genannten Gruppe der Fünfhundert, als auch bei den Aposteln Frauen mitzudenken, z.B. die Apostolin Junia (Röm 16,7).

⁹ Vgl. z.B. Origenes, Contra Celsum 2,55: „Wer hat dies gesehen? Eine wahnsinnige Frau, wie ihr sagt ...“.

¹⁰ So Angela Standhartinger, Frauen im Urchristentum, in: Kirche und Israel 1/2000, 16-25, hier 18.

¹¹ Vgl. Standhartinger (Anm. 10), 19 (unter Hinweis auf Dieter Georgi und Luise Schottroff).

sind die Texte als ein Produkt eines langen Prozesses und auch vieler Auseinandersetzungen, an denen Frauen und Männer beteiligt waren, zu lesen. In der Konsequenz sind Texte auf die hinter ihnen liegenden Perspektiven von Frauen zu befragen, um die mündlich überlieferten Geschichten, zum Beispiel die Auferstehungsgeschichten, die Evangelien der Frauen, wieder hörbar zu machen.¹³

Ein zweites: Dass die Jesusbewegung nach Ostern überhaupt auf diese Weise weiter bestehen hat und bestehen konnte, hat Mary Rose d'Angelo zur Frage herausgefordert, ob Jesus die einzige zentrale Figur der Reich-Gottes-Bewegung war.¹⁴ Könnte die Zentralstellung Jesu nicht als ein nachösterliches Konstrukt denkbar sein, mit Hilfe dessen er zum Repräsentanten dessen wurde, wofür er gekreuzigt und auferweckt wurde? Vorösterlich müsse man sich viel eher eine kollektive Bewegung vorstellen, in der sich Frauen und Männer unter der Vision des beginnenden Reiches Gottes zusammenschlossen haben. Gewiss werden die Römer kein

unbedeutendes Mitglied dieser Gruppe herausgegriffen und gekreuzigt haben; doch gelang es ihnen ja gerade *nicht*, die Bewegung einzudämmen. Es gab genügend VerkündigerInnen, die die Bewegung nach Ostern weiter trugen und sogar über Palästina hinaus verbreiteten. Insbesondere Maria aus Magdala wird als eine solche vorösterlich wie nachösterlich bedeutsame Figur vorstellbar, die wesentlich an der Entwicklung der Reich-Gottes-Botschaft wie an der Ausbreitung der Bewegung beteiligt war.¹⁵ In der Konsequenz kann es angemessen sein, die ganz auf Jesus fokussierte Bezeichnung „Jesusbewegung“ durch Begriffe wie „Reich-Gottes-Bewegung“¹⁶ zu ersetzen, die stärker die (gemeinsame) zentrale Botschaft ins Zentrum rücken.

In die Richtung einer grundsätzlichen Demokratisierung der Jesusbewegung deuten auch die Konzepte der Charismateilhabe und des Gruppenmessianismus, die besagen, dass Jesus die Charismen und die Vollmacht, aus denen heraus er handelte, mit der Nachfolgegruppe teilte (Mk 3,13-15 par; 6,7-13 par; Lk 10,1-16 par) und sogar an ihn herangetragene Messiasvorstellungen auf die gesamte Gruppe übertrug (Mt 19,28; Lk 12,32).¹⁷ Werte wie Dienen, Statusverzicht (Mk 10,42-45) und Positionswechsel (Lk 14,11) spielen eine zentrale Rolle. Ein Licht auf die innere Strukturiertheit der Gruppe werfen auch die Texte, die die neue Gemeinschaft – die ja bewusst nicht auf den Bindungen der leiblichen Familien beruht – zwar in Familienterminologie definieren, dabei jedoch die machtbesetzte Position des Vaters nicht neu besetzen und damit grundsätzlich eine neue, nicht patriarchal organisierte Art der Gemeinschaft ermöglichen (Mk 3,34f; 10,30). So spricht Elisabeth Schüssler Fiorenza zu Recht von einer „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten“.¹⁸

Frauen in den christusgläubigen Gemeinden des Mittelmeerraumes

Wie sehr Frauen an der Verbreitung der Botschaft vom Reich Gottes und des Messias Jesus im gesamten Mittelmeerraum beteiligt waren, zeigt ein Blick in die Briefe des Paulus. Beson-

¹² V.a. Luise Schottroff vertritt eine kollektive Verfasserschaft der Texte, z.B. Dies., Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums, in: Dies. / Silvia Schroer / Marie-Theres Wacker, Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, 175-248, bes. 206-209.

¹³ Diesen Ansatz verfolgt Antoinette Clark Wire, Holy Lives, Holy Deaths. A Close Hearing of Early Jewish Storytellers, Leiden u.a. 2002; Dies., Rising Voices. The Resurrection Witness of New Testament Non-Writers, in: Jane Schaberg / Alice Bach / Esther Fuchs (Hg.), On the Cutting Edge. The Study of Women in Biblical Worlds. Essays in Honour of Elisabeth Schüssler Fiorenza, New York 2003, 221-229. Vgl. auch den programmatischen Titel ihrer Festschrift: Distant Voices Drawing Near, hg. von Holly E. Hearon, Collegeville, Minnesota 2004 und darin bes. Holly E. Hearon / Linda M. Maloney, Listen to the Voices of Women, ebd. 33-53.

¹⁴ Mary Rose d'Angelo, Reconstructing „Real“ Women from Gospel Literature: The Case of Mary Magdalene, in: Ross S. Kremer / Mary Rose d'Angelo, Women & Christian Origins, New York / Oxford 1999, 105-128, bes. 120-125. Kritisch dazu Elisabeth Schüssler Fiorenza, Jesus – Mirjams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen Feministischer Christologie, Gütersloh 1997, 141 Anm. 70.

¹⁵ Vgl. Angela Standhartinger, Geschlechterperspektiven auf die Jesusbewegung, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 56 (4/2004), 308-318, hier 316-317.

¹⁶ Mary Rose d'Angelo (Anm. 14): „Reign-of-God movement“. Elisabeth Schüssler Fiorenza (Anm. 14), 139-151 schlägt den Begriff „*basileia*-Gottes-Bewegung“ vor.

¹⁷ Vgl. Gerd Theißen, Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 7 (1992), 101-123.

¹⁸ Elisabeth Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis, Mainz 1988; Dies., Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ecclesiology of Liberation, New York 1993.

ders die Grußliste am Ende des Römerbriefs (Röm 16,1-16) zeigt eine Reihe von Frauen in bemerkenswerten Funktionen in den Gemeinden.

So wird gleich zu Beginn der Liste Phöbe, die Überbringerin des Briefes, als *diakonos* der Gemeinde von Kenchreä bei Korinth und als *prostatis* betitelt (Röm 16,1-2). Obgleich für diese frühe Zeit noch nicht das spätere fest umrissene (Weihe-)Amt des *diakonos* vorauszusetzen ist, spricht doch u.a. die Tatsache, dass Paulus diesen Titel auch in Phil 1,1 verwendet, dafür, dass er ihn bereits funktional versteht.¹⁹ Für Paulus selbst ist dieser Titel von einiger Bedeutung; denn damit kann er „seine Rolle als von Gott beauftragter und autorisierter Botschafter des Evangeliums sowie den damit verbundenen Autoritäts- und Wahrheitsanspruch seiner Mission ausdrücken.“²⁰ Paulus verwendet den Begriff – wie hier für Phöbe – aber auch für Menschen, die neben ihm oder unabhängig von ihm in der Evangeliumsverkündigung arbeiten. Das deutet darauf hin, dass der Begriff als eine Funktionsbezeichnung neben anderen für GemeindeleiterInnen und MissionarInnen verwendet wurde, so wie es auch in Phil 1,1 der Fall ist. Dort werden gleich zu Beginn des Briefes die *diakono*i neben den *episkopoi* der Gemeinde angesprochen. Dass es sich hierbei nicht um einen reinen Männerkreis handelte, zeigt die Erwähnung der beiden maßgeblichen Frauen Evodia und Syntyche in Phil 4,2, die mit Paulus „für das Evangelium gekämpft“ haben und ohne deren Einmütigkeit auch keine Eintracht in der Gemeinde herstellbar scheint. Auch diese beiden müssen demnach als leitende und verkündigende Frauen identifiziert werden.

Auch die Bezeichnung *prostatis* (Patronin) macht deutlich, dass Phöbe Verantwortung für andere übernommen hat. Auch Paulus hat sich unter ihren Schutz gestellt. So ist anzunehmen, dass Phöbe ihr Haus der Gemeinde von Kenchreä zur Verfügung gestellt hat, so wie dies in dieser Grußliste noch über Priska (Röm 16,5) und in anderen Schriften über Nympha (Kol 4,15), Maria (Apg 12,12) oder Lydia (Apg 16,15.40) gesagt wird.

Eine verkündigende Tätigkeit setzt auch der Aposteltitel für Junia (Röm 16,7) voraus. Worauf sich ihr Apostolat gründete, ist schwer zu sagen. Anders als Lukas, der zumindest in seiner Apostelgeschichte den Zwölferkreis mit den Aposteln identifizierte, geht Paulus von einem weiteren Apostelbegriff aus. Seinen eigenen Apostelstatus begründet er gegenüber Menschen, die ihm diesen streitig machen wollen, mit seiner Christusvision und seiner Arbeit für die Gemeinde (1 Kor 9,1f). Möglicherweise können auch Junia und Andronikus auf eine ähnliche Beauftragungsvision zurückblicken.²¹ Auf jeden Fall sind sie Verkündiger der allerersten Zeit und genießen in den angesprochenen Gemeinden größte Anerkennung.

Auch die Art und Weise, wie in der Grußliste über Maria, Persis, Tryphäna und Tryphosa gesprochen wird (Röm 16,6.12), lässt auf weitreichende Funktionen in den Gemeinden schließen. Über sie wird gesagt, dass sie sich „im Herrn abgemüht“ haben. Paulus bezeichnet mit diesem Wort seine eigene Arbeit für seinen Lebensunterhalt (1 Kor 4,12), seinen eigenen umfassenden Einsatz in der Evangeliumsverkündigung und im Gemeindeaufbau (1 Kor 15,10; Gal 4,11; Phil 2,16) sowie gemeindliche Führungsaufgaben anderer Menschen (1 Kor 16,16; 1 Thess 5,12). Diese Führungsfunktionen lassen sich als charismatische Gemeindeleitung präzisieren, die nach dem Zeugnis von Röm 16,6.12 in römischen Gemeinden von vier Frauen ausgeübt wurde.²²

Dies alles deutet auf Frauen mit Gewicht. Wer das Haus für eine Gemeinde zur Verfügung stellt, wird für die Gemeinde als Gastgeberin fungieren, Versammlungen leiten, Eu-

¹⁹ Genauere Argumentation bei Marlis Gielen, Stellung und Funktionen von Frauen in paulinischen Gemeinden, in: Andreas Hölscher / Rainer Kampling (Hg.), Die Tochter Gottes ist die Weisheit. Bibelauslegung durch Frauen (Theologische Frauenforschung in Europa 10), Münster 2003, 115-139, hier 122.

²⁰ Anni Hentschel, Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung von Frauen (WUNT 2; 226), Tübingen 2007, 435.

²¹ So Standhartinger (Anm. 10), 18; Gielen (Anm. 19), 120.

²² Stefan Schreiber, Arbeit mit der Gemeinde (Röm 16,6, 12). Zur versunkenen Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen, in: NTS 46 (2000), 204-226.

charistiefiern vorstehen, die Schrift auslegen und vieles andere tun. Die Titel, mit denen die Frauen bedacht werden, zeichnen sie als Verkünderinnen des Evangeliums und Missionarinnen, und die Titel deuten ebenso wie die Wortgruppe „sich abmühen“ auf Funktionen der Gemeindeleitung.

Konflikte um die Arbeit von Frauen

Allerdings gibt es schon bei Paulus Texte, die zeigen, dass die Arbeit von Frauen nicht unumstritten war. In 1 Kor 11,2-16 werden Prophetinnen in der Gemeinde von Korinth sichtbar, deren Auftreten für Konfliktstoff sorgte. Diese Prophetinnen setzten offenbar die programmatische Zusage der Taufe (vgl. Gal 3,26-28; 1 Kor 12,13), dass „in Christus“ die Unterschiede der religiösen Herkunft, des sozialen Status und des Geschlechts bedeutungslos geworden sind, in einer Weise um, dass sie auch äußerlich die weibliche Geschlechtsrollensymbolik ablegten und kurze Haare trugen.²³ In seiner Argumentation gegen dieses Verhalten besteht Paulus auf der Wahrung der Geschlechtsrollensymbolik; denn dies ist für ihn in der Schöpfungsordnung grundgelegt. Über diese Argumentationsweise mag man geteilter Meinung sein. Wichtig in diesem Zusammenhang ist aber, dass in diesem Text die grundsätzliche Möglichkeit für Frauen, öffentlich als Prophetinnen und Beterinnen aufzutreten, nicht angetastet wird. In 1 Kor 12-14 wird vor Augen geführt, welche zentrale Stellung die Prophetie im korinthischen Gemeindeleben hatte und wie sehr sie von Paulus geschätzt wurde.

Auch im lukanischen Doppelwerk finden wir hochgeschätzte Prophetinnen, so Maria und Elisabet (Lk 1,39-56), Hanna (Lk 2,36-38) oder die vier Töchter des Philippus (Apg 21,9). Auch

die Offenbarung des Johannes bezeugt die Bedeutung einer Prophetin: Isebel (Offb 2,20-23); doch wird gegen diese heftig polemisiert, und ihr wird ihre Legitimation abgesprochen.

Damit sind wir bei den späten Texten des Neuen Testaments angelangt. Zu ihnen zählt auch das Johannesevangelium, das für Frauen interessante Rollen bereithält. So verwickelt eine Frau Jesus in theologische Dispute und ist als Missionarin Samariens vorstellbar (Joh 4), Marta spricht ein Bekenntnis, das in den synoptischen Evangelien Petrus in den Mund gelegt wird (Joh 11,27), und Maria aus Magdala begegnet als erste dem Auferstandenen und wird von ihm zur Verkündigung beauftragt (Joh 20,11-18). Mit ihrem Ruf „ich habe den Herrn gesehen“ (Joh 20,18) rückt sie in die Nähe der paulinischen Definition eines Apostels (1 Kor 9,1), so dass hier der Grund für ihren späteren Ehrentitel *apostola apostolorum* gelegt wird.²⁴

Andere Texte dieser Zeit hingegen schränken die Aktivitäten von Frauen ein und legen sie auf traditionelle Rollen fest: So untersagt die nachpaulinische Intervention in 1 Kor 14,33b-35 das öffentliche Reden von Frauen, was der Praxis der paulinischen Gemeinden zutiefst widerspricht. 1 Tim 2,9-15 verbietet das Lehren von Frauen und verdrängt sie aus leitenden Funktionen. 1 Tim 5,3-16 schränkt die Möglichkeiten vor allem von jungen Frauen, als Witwe ein selbst bestimmtes Leben zu führen und für die Gemeinde tätig zu sein, massiv ein. 2 Tim 3,6f diffamiert gelehrte Frauen. Die einzige Art des Lehrens von Frauen, die für die Pastoralbriefe vorstellbar scheint, ist die Weitergabe des Glaubens an die Kinder (2 Tim 1,5) oder die Weitergabe akzeptierter traditioneller Rollenmuster von älteren an jüngere Frauen (Tit 2,3-5). Dennoch: Auch diese Texte machen, gegen den Strich gelesen, lehrende und in der Gemeindeleitung tätige Frauen sichtbar, von denen sich die Verfasser der Pastoralbriefe in einer Weise herausgefordert fühlten, dass sie äußerst restriktiv auf sie reagierten. Und immerhin setzt 1 Tim 3,11 sogar explizit die Existenz von Diakoninnen voraus.²⁵

²³ Ausführliche Argumentation bei Marlis Gielen, *Beten und Prophezeien mit unverhültem Kopf? Die Kontroverse zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde um die Wahrung der Geschlechtsrollensymbolik in 1 Kor 11,2-16*, in: ZNW 90 (1999), 220-249.

²⁴ Vgl. ausführlich Andrea Taschl-Erber, *Maria von Magdala – Erste Apostolin? Joh 20,1-18: Tradition und Relecture* (HBS 51), Freiburg u.a. 2007.

²⁵ Zu den Diakoninnen und anderen Ämtern von Frauen, vgl. Ute Eisen, *Amsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien* (FKDG 61), Göttingen 1996.

Räume für Frauengeschichte

Wenn wir die Bandbreite der Überlieferung betrachten, zeichnet sich eine Fülle von Möglichkeiten für Frauen ab. Dabei ist aber keine einlinige Entwicklung etwa von den „guten Anfängen“ hin zu den schlechter werdenden späteren Zeiten festzustellen. Jede Zeit birgt ebenso Freiräume wie Hinweise auf Widerstände gegen Frauen und Kämpfe um Handlungsmöglichkeiten. Dabei ist die Jesusbewegung nicht vom Judentum abzugrenzen, sondern in die jüdischen Traditionen einzuordnen. Die Zeiten, in denen die „frauenbefreienden“ christlichen Traditionen auf Kosten eines „frauenfeindlichen“ Judentums herausgestellt wurden, sind endgültig vorbei. An vielen Stellen ist historische Imagination nötig. Manche Bilder, die dadurch entstehen, mögen irritierend sein und an fraglos gewordenen Vorstellungen rütteln. Aber nur so können neue Räume entstehen – zum Beispiel, um Geschichte neu zu erzählen.

Zusammenfassung

Nach dem Zeugnis der Evangelien haben sich Frauen der Jesusbewegung angeschlossen, sowohl als heimatlose Wanderprophetinnen, als auch als sesshafte Unterstützerinnen. Bemerkenswert ist ihre namentliche Nennung vor allem im Kontext der Passions- und Auferstehungstraditionen, was sie als wichtige Traditionsträgerinnen nach Ostern charakterisiert. Auch an der Verbreitung der Christusbotschaft im gesamten Mittelmeerraum waren Frauen in maßgeblicher Weise beteiligt. In den paulinischen Briefen werden Frauen mit interessanten Funktionsbezeichnungen genannt, und auch das Johannesevangelium hält bemerkenswerte Rollenmodelle für Frauen bereit. Vor allem die spätere Briefliteratur zeigt aber, dass die Arbeit der Frauen teilweise auf massiven Widerstand gestoßen ist.

Prof. Sabine Bieberstein



ist Professorin für Neues Testament und Biblische Didaktik an der Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

E-Mail: sabine.bieberstein@ku-eichstaett.de