

Apostolizität und Macht

Ein Konflikt aus neutestamentlicher Sicht

Wenn die Christen »die eine [...] apostolische Kirche« in ihr Glaubensbekenntnis einschließen, erklären sie: Das glaubwürdige Zeugnis der Apostel ist das Fundament ihres Glaubens an den trinitarischen Gott, dem sie in Treue anhängen. Damit sagen sie nicht, dass diejenigen, die in apostolischer Nachfolge das Evangelium von Amts wegen ausrichten, unbedingt Männer sein müssen. Weil Rom die Debatte darüber viel zu früh für beendet erklärt hat (1976/1994), ist inzwischen eine Machtfrage daraus geworden.

Die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* des 2. Vatikanischen Konzils aus dem Jahr 1964 geht noch wie selbstverständlich davon aus, dass »die Apostel« (die Elf und Paulus) vor ihrem Tod zur Weiterführung ihres Dienstes »Männer einsetzten und anordneten, dass, wenn sie verschieden seien, andere bewährte Männer (*virī probati*) ihren Dienstaufnahmen« (LG 20,2). Dieses Bild von den Anfängen kirchlicher Amtsnachfolge hat sich aus exegetischer Sicht mehr als 50 Jahre nach dem Konzil als ein dogmatisch interessantes Konstrukt herausgestellt. Die behauptete Kette männlicher Leitungsvollmacht gab es nicht. Frauen spielten beim Aufbau der

Gemeinden und ihrer Leitung eine nicht unwesentliche Rolle. Die gewöhnliche Sicht auf das Neue Testament verdeckt das, weil sie wie selbstverständlich die Rede von den Aposteln auf einen Kreis von Männern bezieht. Wenn die Apostelgeschichte dies so darstellt, ist die Intention zu berücksichtigen, die sie damit verbindet.

»Die Apostel« – Wer sind sie?

Mehrfach hat die Forschung herausgestellt, dass dort, wo nicht von einzelnen »Gemeinde-Gesandten« wie z. B. in 2 Kor 8,23, sondern von einem fest umrissenen Kreis »der Apostel« die Rede ist (Röm 16,7; 1 Kor 9,5; 15,9; vgl. auch Gal 1,17.19), dieser ursprünglich *nicht* mit dem der »Zwölf« identisch war (1 Kor 15,5.7). Er umfasste Menschen, die sich auf eine Vision des Auferweckten beriefen und sich von ihm gesandt wussten (vgl. 1 Kor 9,1). Der Kreis der Zwölf ging dagegen auf Jesus zurück, der ihn als symbolisches Zeichen seines Anspruchs auf ganz Israel »schuf«, für das die Zwölfzahl der Söhne Jakobs steht (Mk 3,14¹; Lk 22,28–30 par. Mt 19,28). Er konnte nur aus männlichen Anhängern Jesu bestehen.

Anders der Kreis der »gesandten« Osterzeugen, zu dem sich gegen den Widerstand der Jerusalemer Apostel auch der Spätberufene Paulus zählt. Wer alles dazu gehörte, wissen wir nicht. Drei Beobachtungen lassen aufhorchen: Röm 16,7 zufolge, wo Paulus erklärt, dass das Paar Andronikus und Junia² »herausragten unter den Aposteln«, waren Frauen in diesen Kreis eingeschlossen. Der Sprachgebrauch – unsere zweite Beobachtung – lässt das ebenfalls zu, denn »die Apostel« als männliches Substantiv gab es noch nicht: *apostolos* ist ein Verbaladjektiv ohne weibliche Form und von daher inklusiv zu verstehen. Drittens ist beachtlich, dass Matthäus und Johannes die österliche Ersterscheinung nicht Petrus zuschreiben (1 Kor 15,5a; vgl. Lk 24,34), sondern den Frauen bzw. Maria Magdalena (Mt 28,9f.; Joh 20,11–17). Wenn der Auferweckte in Joh 20,17 Maria Magdalena damit beauftragt, den Jüngern die Osterbotschaft kundzutun, erfüllt sie, auch wenn die Evangelien das nicht explizit feststellen, die beiden Kriterien einer *apostolos*: »den Herrn gesehen zu haben« (Joh 20,18) und von ihm gesandt zu sein (1 Kor 9,1f.). Weil sie Mittlerin für die »Jünger« oder die Zwölf (Joh 20,24) ist, nennen lateinische Kirchenväter Maria Magdalena zu Recht die *apostola apostolorum*.

Warum gibt es kaum Belege für Frauen als »Apostel«?

»Apostel« sind gemäß Definition immer öffentliche Zeugen des Auf-erweckten. Aber die zeitgenössische Mentalität ließ zu solcher Zeugnisabgabe nur Männer zu. Josephus erklärt in seinen *Antiquitates* zum Mehrzeugenrecht von Dtn 19,15: »Ein einziger Zeuge soll nicht gelten, sondern es sollen deren drei oder wenigstens zwei sein, deren Wahrheitsliebe durch ihren Lebenswandel verbürgt wird. Auch soll das Zeugnis von Frauen nicht zulässig sein wegen der ihrem Geschlecht eigenen Leichtfertigkeit und Dreistigkeit« (Ant. IV 219). Josephus spricht aus, was weithin gedacht wurde. So verwundert es nicht, dass die sog. »Erscheinungsformeln« (vgl. 1 Kor 15,5–8: »er erschien dem Kephas, dann den Zwölf [...]«), die dem Bedürfnis der Legitimierung der urgemeindlichen Autoritäten dienen, nirgends Frauen erwähnen. Die patriarchalen Erwartungsmuster der Umwelt erlaubten es nicht, die Überlieferung von der Ersterscheinung des Auferweckten vor Maria Magdalena und den Frauen, obwohl sie zuverlässige historische Erinnerung aufbewahrt, in offizielle Glaubensformeln zu kleiden³. Wenn Joh 21,14 von drei Erscheinungen des Auferweckten vor seinen »Jüngern« spricht, ist die grundlegende vor Maria Magdalena nicht mitgezählt.

Warum identifizieren Matthäus und Lukas »die Apostel« mit den Zwölf?

Nach 70 n. Chr. setzen Matthäus und Lukas den Kreis »der Apostel« mit dem der Zwölf in eins, wozu ihnen Mk 6,30 (vgl. 6,7) Anlass gibt⁴. Warum sie das tun, erklärt sich von ihrer theologischen Grundintention her: Beide Evangelisten wollen, je auf ihre Weise, die Zeit der Kirche im Wirken Jesu verankern. Matthäus bewerkstelligt das, indem er sein Evangelium als »inklusive Jesusgeschichte«⁵ gestaltet, die auf die Gegenwart hin transparent ist: Die Aussendung der »zwölf Jünger« oder »Apostel« (Mt 10,1.2) bildet die Aussendung der Kirche ab. Kirche ist grundsätzlich die Gemeinschaft derer, die vom Auferweckten in die Welt *gesandt* sind (Mt 28,16–20).

Lukas wählt einen anderen Weg. Nach Abschluss des Evangeliums erzählt er von der werdenden Kirche in einem eigenen Buch, das er

mit dem ersten, dem Evangelium, in vielfacher Weise verknüpft. Die »Apostel«, die für den ersten Hauptteil der Apostelgeschichte von tragender Bedeutung sind, identifiziert er mit den Zwölf des Evangeliums (Lk 6,13; Apg 1,13), so dass eine einheitliche Erzählfigur entsteht, die beide Bücher überwölbt und zwischen der Jesusgeschichte und der werdenden Kirche Kontinuität gewährleistet: Was nach Ostern, ausgehend von Jerusalem, an überraschend Neuem geschieht, gründet im Wirken Jesu, das es legitimiert. Die von ihm berufenen »zwölf Apostel« stehen dafür ein.

Apostolische Kontinuität nach der Apostelgeschichte

Die »zwölf Apostel« sind bei Lukas leibhaftige Zeugen heilsgeschichtlicher Kontinuität – nicht nur angesichts des entscheidenden Umbruchs zwischen der Jesus-Zeit und der Gründungszeit der Kirche, sondern auch an deren späteren kritischen Wendepunkten. Von Jesus aus der Schar seiner Jüngerinnen und Jünger ausgewählt (Lk 6,13), bleiben sie nach seiner Kreuzigung in Jerusalem (Lk 24,49; Apg 1,4.13), »essen und trinken« mit dem Auferweckten in der Übergangsphase zwischen Ostern und Himmelfahrt (Apg 10,41; vgl. 1,4) und verlassen nach Pfingsten, selbst während der schlimmsten Verfolgung, die Heilige Stadt nicht (Apg 8,1). Sie legitimieren die eigenständige Mission des Philippus in Samarien, indem sie den dort Getauften durch Gebet und Handauflegung den noch fehlenden Geist vermitteln (Apg 8,14–17), nehmen nach der Bekehrung des ersten Heiden Kornelius in Cäsarea durch Petrus einen Rechenschaftsbericht von ihm entgegen, den sie gutheißen (Apg 11,1–18), behalten nach der Neugründung von Antiochien dort durch den Supervisor Barnabas die Übersicht (Apg 11,22f.). Zuletzt stellen sie auf dem »Apostelkonvent« mit ihrem Sprecher Petrus nach Anhörung von »Barnabas und Paulus« gemeinsam mit den »Ältesten« unter Führung des Jakobus in kollegialer Einmütigkeit und unter Zustimmung der ganzen Gemeinde die Weichen für die Zukunft der Kirche (Apg 15,6–29). Erst danach überlassen sie dem Spätberufenen Paulus das Feld, der, legitimiert durch den Auferweckten, zum Hauptprotagonisten der zweiten Buchhälfte wird, während in Jerusalem die »Ältesten« unter Führung des Jakobus weiterhin das Sagen haben (Apg 21,18–26).

Den Verdacht, »die Apostel« könnten so etwas wie eine zentrale Aufsichtsbehörde der werdenden Kirche gewesen sein, lässt der Autor des lukanischen Doppelwerks erst gar nicht aufkommen. An unterschiedlichen Konflikten zeigt er, wie sie synodale Lösungen auf den Weg bringen, die für seine eigene Gegenwart vorbildlich sind: so in Jerusalem, als »die Witwen der Hellenisten bei der täglichen Versorgung übersehen wurden« (Apg 6,1–7), oder beim Streit um die Beschneidung von Heiden, den sie auf dem sog. »Apostelkonvent« in Jerusalem zwischen den beteiligten Parteien einvernehmlich klären lassen (Apg 15,1–35).

Kern der skizzierten Rolle der »Apostel« ist vielmehr: Weil sie von Anfang an Jesus begleiten, Zeugen seiner Auferstehung und seiner Himmelfahrt sind (Apg 1,21f.) und an Pfingsten in Jerusalem durch des Auferweckten Vermittlung den Geist Gottes empfangen (Lk 24,49; Apg 2,1–4.14–21.33; vgl. 15,28), sind sie befähigt, das heilbringende Evangelium Jesu authentisch zu verkündigen (Apg 2,38f.). Alle späteren Generationen bleiben an ihre Lehre gebunden, die »Lehre der Apostel« (2,42), welche die jesuanische Identität der Kirche im Wandel der Zeiten gewährleistet.

... und die Frauen in der Apostelgeschichte?

Die Erzählfiguren, die den Erzählfaden des Geschichtswerks über einzelne Episoden und Erzählzyklen hinweg knüpfen, sind die Männer: die »Apostel« in Jerusalem mit Petrus und Johannes an der Spitze, die sog. »Sieben« in und über Jerusalem hinaus (6,5; 8,5–13.26–40), die »Ältesten« in der Stadt (Apg 15), der Herrenbruder Jakobus, die »Propheten und Lehrer« in Antiochien (Apg 13,1) sowie Barnabas und – last not least – Paulus. Sie alle haben das Sagen. Symbol der Kontinuität zwischen Jesus, seinem irdischen Wirken und seiner kirchengründenden österlichen Präsenz ist *Maria*, die »Mutter Jesu« (Apg 1,14), die ihren Erstgeborenen vom Geist empfing (Lk 1,35), ihn mit Josefaufzog, sich um ihn sorgte und litt (Lk 2,35.48) und nun nach der Himmelfahrt und an Pfingsten schweigend im Kreis der Apostel, der Brüder Jesu und der Frauen sitzt – sie, das personifizierte Gedächtnis der werdenden Kirche (Lk 2,19.51; 11,27f.).

Nun wäre Lukas nicht der Historiker, als der er sich versteht, wenn er nicht zahllose Überlieferungen gesammelt hätte, die uns unschätzba-

re Einblicke in die frühe Geschichte der Gemeinden gewähren, gerade auch zur Rolle der Frauen bei ihrem Aufbau. Auch wenn es nur Episoden seines Geschichtswerks sind, zudem lokal begrenzte, sie ergänzen die entsprechenden Spuren der Paulusbriefe. Von den vielen Frauen, die Lukas durch Nennung ihres Namens der Anonymität entreißt, seien genannt: *Tabita* (Apg 9,36), *Maria*, »die Mutter des Johannes, mit dem Beinamen Markus« (Apg 12,12), *Rhode*, Magd im »Haus der Maria« (Apg 12,13), *Lydia* aus Thyatira (Apg 16,14f.40), *Damaris* aus Athen (Apg 17,34) und *Priszilla* oder *Priska*, Frau des Aquila (Apg 18,2.18.26; Röm 16,3; 1 Kor 16,19; 2 Tim 4,19). Aufschlussreich sind die Hinweise zu dem stattlichen, weil über ein »Torgebäude« verfügenden »Haus der Maria« (Apg 12,12) – offenkundig Versammlungsort der Jerusalemer Gemeinde – und das der Lydia, die sich und ihre Hausgemeinschaft von Paulus taufen ließ, die entstehende Gemeinde in Philippi (Apg 16,40: »die Brüder«) beherbergte und wohl auch leitete.

Beachtlich im Sinne der Kontinuität von Jesus hin zur pfingstlichen Kerngemeinde (Apg 1,14; 2,1) ist die Linie, die ab Lk 8,1–3 das Evangelium durchzieht und bis Apg 1,13f. reicht. Das in 8,1–3 gezeichnete Gruppenbild der »Zwölf« mit den Frauen – Jesus verkündigt ringsum in den Städten und Dörfern das Evangelium, die Zwölf »mit ihm« und viele Frauen, namentlich Maria Magdalena, Johanna, Frau des Chuzas, eines Beamten des Herodes, und Susanna – bleibt konstant: Lk 23,49 erzählt von »allen Bekannten« Jesu, die mitsamt »den Frauen, die ihm von Galiläa aus nachgefolgt waren«, unweit des Kreuzes Jesu standen, Lk 24,10 davon, dass die Frauen, darunter wieder Maria Magdalena und Johanna, sowie Maria, die Mutter des Jakobus, und andere als erste »den Elf und allen übrigen« die Botschaft kundtaten, dass Jesus lebt. Und wenn Lk 24,33 erzählt, dass »die Elf und die mit ihnen« am ersten Ostertag in Jerusalem versammelt waren, sind darunter die Frauen von 23,49 und 24,10. Die Linie mündet in Apg 1,13–14 ein, wo sich im »Obergemach« eines Jerusalemer Hauses wieder die Elf einfinden, zusammen mit den Frauen, der Mutter Jesu und seinen Brüdern, jetzt zum Gebet. Das einprägsame Bild von der geschwisterlichen Kerngemeinde ist auch deshalb so bedeutsam, weil es veranschaulicht, was Petrus am Pfingsttag mit Joël 3,1–5 zum Ausdruck bringen wird: Gottes Geist ist »über *alles* Fleisch« ausgegossen, über »eure Söhne *und* eure Töchter«, über »Knechte *und* Mägde« etc.

Es ist erstaunlich, wie oft Lukas ausdrücklich von »Männern *und* Frauen« spricht (Apg 8,3.12; 9,2; 17,12; 21,5; vgl. auch 13,49) und darauf bedacht ist, sie in polar einander zugeordneten Erzählungen in Evangelium und Apostelgeschichte gleich zu bedenken: etwa in den paarweise angeordneten Gleichnissen vom Senfkorn und Sauerteig (Lk 13,31–32/33), vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme (Lk 15,3–7/8–10) oder den beiden Heilungserzählungen von Äneas und Tabita (Apg 9,32–35/9,36–43). Wer all dies bedenkt, wird zögern, das in der Geschichte Gewordene allein deswegen theologisch sanktionieren zu wollen, weil es so geworden ist. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet an die Presbyter von Ephesus (Apg 20,17–35), die gleichsam ein Fenster nach vorne in die Gegenwart des Autors öffnet, zeigt, dass die Gemeindeleitung zu seiner Zeit⁶ und in seinem Gesichtskreis faktisch in der Hand von Männern lag. Aber ist es erlaubt, diesen Umstand zur Norm zu erheben – unter Berufung auf das lukanische Konstrukt »der zwölf Apostel« als angebliches Argument für den Ausschluss der Frauen vom Amt in der Kirche? Einen derartigen Zugriff vereitelt die aufgewiesene Funktion der Erzählfigur. Sie dient dem lukanischen Kontinuitätsmodell und erinnert an die »Lehre der Apostel« als den entscheidenden Faktor kirchlicher Identität. Wie die androzentrisch formulierten »Erscheinungsformeln« ist auch die Figur der »zwölf Apostel« von kulturellen Erwartungsmustern imprägniert (vgl. Lk 24,10f.).

»Dass eine Frau lehrt, erlaube ich nicht« (1 Tim 2,12; vgl. 1 Kor 14,34)

Ein ausdrückliches Verbot, dass Frauen in den Gemeinden »lehren« und damit ein öffentliches Amt übernehmen, sprechen erst die Pastoralbriefe aus (vgl. 1 Tim 2,12). Sie stammen nicht von Paulus, sondern sind eine Brieftrilogie in seinem Namen, die aus dem zweiten Viertel des 2. Jh. stammen dürfte⁷. Aus ihrem Milieu kommt auch die sekundäre Glosse 1 Kor 14,34–36. Sie beanspruchen die Autorität des Apostels, indem sie eine Art paulinischer Sukzession (= geordnete Amtsnachfolge) konstruieren: »Du also, mein Kind« – so mahnt »Paulus« seinen Schüler – »sei stark in der Gnade, die dir in Christus Jesus geschenkt ist! Was du vor vielen Zeugen von mir gehört hast, das vertraue zuverlässigen Menschen an, die fähig sein werden, auch andere

zu lehren!« (2 Tim 2,1f.). Vier Stationen einer juristisch angedachten Kette apostolischer Weitergabe der Lehre werden sichtbar: »Paulus«, sein Schüler, »zuverlässige Menschen«, denen Timotheus das Gehörte anvertraut und die ihrerseits fähig sein sollen, wiederum »andere« zu belehren. Frauen sind unter Berufung auf den Apostel ausgeschlossen. Zuständig für die Gemeindeleitung einer Ortskirche sind die »Ältesten«, die als *patres familiae* die einzelnen Hauskirchen in der Stadt vertreten, sodann der *Episkopos* = *Aufseher* (EÜ und Luther: Bischof), der als *primus inter pares* im Kreis der »Ältesten« die Leitung zu koordinieren hat. Dieses Amt möchte der Autor der Pastoralbriefe befördern. Er verlangt von seinem Inhaber, dass er, als guter Haus- und Familienvater bewährt, die »Fähigkeit, zu lehren« (Tit 1,9; 1 Tim 3,2), als besondere Qualifikation mitbringen soll. »Gutes lehren zu können«, erwartet er auch von den alten Frauen, aber er denkt dabei nicht an öffentliches Lehren, sondern an die Unterweisung junger Frauen, denen die alten ihre Lebenserfahrung zur Führung des Haushalts weitergeben sollen (Tit 2,3f.). Dass Frauen 1 Tim 3,11 zufolge das Diakoninnen-Amt innehaben, spricht nicht gegen das Lehrverbot, weil Diakone nach dem Corpus Pastorale nicht am Lehramt der Ekklesia (Kirche) beteiligt sind und deshalb auch nicht ordiniert werden. Vielmehr sind sie unter der Verantwortung des *Episkopos* sozial-karitativ tätig, was die Mitarbeit von Männern *und* Frauen erfordert⁸.

Aufschlussreich sind die Weisungen zu den »Witwen« in 1 Tim 5,3–16. Sie zeigen, dass die Begrenzung weiblicher Kompetenz auf das »Haus« mit der Absicht ihrer »Domestizierung« formuliert wird. Der für »Witwen« gebräuchliche griechische Terminus *chērai* kann auch für *parthénoi* = »unverheiratete Frauen« stehen. Ein Gemeindeinstitut (V.9) wird sichtbar, das darin bestand, dass »junge Frauen« ein Gelöbnis der Ehelosigkeit ablegten (V.12) und für die Gemeinde, die sie finanziell trug, soziale Dienste verrichteten. Ihre enthaltsame Lebensweise leitete sich wahrscheinlich vom paulinischen Ideal religiös motivierter Jungfräulichkeit her (1 Kor 7), das sich mit emanzipatorischen Tendenzen verband (vgl. Gal 3,28: »es gilt nicht . . . männlich und weiblich, denn ihr alle sein einer in Christus Jesus«). Der Autor der Pastoralbriefe sah im Witweninstitut, wie es praktiziert wurde, nicht nur eine Gefährdung der traditionellen sozialen Rollen, sondern auch eine Brutstätte der Heterodoxie. Deshalb versuchte er, das Ganze mit der rigiden Rechtsbestimmung in den Griff zu bekommen, dass nur

Frauen zuzulassen seien, die mindestens 60 Jahre alt und ohne Verwandtschaft sind (V.4.9). Für die Gemeinde sollten sie Gebetsdienst übernehmen (V.5). Letztlich ging es bei dem Streit um die Frage, wer mit (mehr) Recht den authentischen Paulus für sich beanspruchen durfte: der Autor des Corpus Pastorale oder seine »Gegner«. Es ging um das apostolische Erbe, um einen »Konflikt der Interpretation«. Die Frage nach der Rolle der Frau war *ein* Streitpunkt, aber der sensibelste. Bei der Beurteilung der sich auf den Apostel Paulus berufenden Pastoralbriefe heute ist weniger von Bedeutung, dass es sich um pseud-epigraphische Schreiben handelt, d. h. Schreiben, die nicht von ihm selbst stammen. (Sie gehören zum Kanon des Neuen Testaments und sind deshalb normativ). Wichtiger erscheint ihr Interesse, die Gemeinden in den anerkannten sozialen Strukturen des »Hauses« zu beheimaten. Bezeichnend ist die Unterweisung Tit 2,1–10 mit einem Verhaltenskodex, von dem der Autor annimmt, dass er in der Gesellschaft Zustimmung findet (V.5c.8b.10c; vgl. auch 1 Tim 3,7). Nur wer den gewohnten sozialetischen Standards entspricht, ist für ein kirchliches Amt geeignet (vgl. Tit 1,7f.; 1 Tim 3,2–4). All das deutet auf die feste Absicht hin, die Gemeinden in der Gesellschaft zu beheimaten, damit ihre Botschaft vom universalen Heilswillen Gottes (1 Tim 2,4) auch eine Chance erhält, von allen gehört zu werden. Darin besteht die bleibende theologische Bedeutung der Pastoralbriefe, nicht in der zeitbedingten Realisierung ihres Konzepts einer »Inkulturation« des Evangeliums.

» bei euch soll es aber nicht so sein« (Mk 10,43)

Der eingangs zitierte Text des 2. Vatikanischen Konzils belegt, dass das stärkste Bollwerk gegen eine vollgültige Einbeziehung von Frauen in das kirchliche Amt ein Konstrukt von Apostolizität ist, das Apostolizität auf das Modell einer über das Bischofskollegium auf die Apostel zurückgehenden legitimen Amtsnachfolge (*successio apostolica*) engführt⁹.

Die Kirchen der Reformation messen die Apostolizität der Kirche daran, ob diese dem Evangelium treu ist, wie die Apostel es verkündet haben und wie die Schrift es bezeugt. Der römisch-katholische Ansatz betont, dass Apostolizität an das Zeugnis der Nachfolger der Apostel gebunden ist. Beides muss sich nicht gegenseitig ausschließen. Weil

das katholische Konzept über *Personen* läuft, scheint es weniger frei zu sein, vorbehaltlos auch die Genderfrage zu stellen. Sie zu stellen, bedeutet aber nicht, das Moment *persönlicher* Zeugnisablage, das für lebendige Apostolizität unabdingbar ist, zu schwächen, sondern – im Gegenteil – es neu mit Leben zu füllen. Genau das geschieht, wenn Männer und Frauen mit ihrer je eigenen Lebenserfahrung zum Priesteramt ordiniert werden, wogegen biblisch-theologisch betrachtet nichts spricht, dafür aber alles.

Die Frage des Geschlechts für das Amt in der Kirche zu einer Normfrage zu erheben, schließt die Einsicht in die kulturelle Prägung und spezifische theologische Intention der Apostolizitätskonzepte im Neuen Testament aus. Die in seinen Schriften bezeugte Vielfalt des Engagements von Frauen und Männern bei Aufbau und Leitung der Gemeinden spornt zu neuer Kreativität an. Tatsächlich hat die pastorale Not hierzulande in den letzten Jahrzehnten schon erfinderisch gemacht. Die Ansätze sind aufzugreifen und weiter zu entwickeln.

Was nottut und nicht mehr aufgeschoben werden kann, ist eine kirchliche Besinnung auf Macht und Herrschaft, auf die im Sinne Jesu zu verzichten (Mk 10,42–45) keine Desavouierung von Wahrheitsansprüchen ist. Diese Rückbesinnung ist vielmehr das Eingeständnis, dass die anstehenden Strukturfragen der Kirche sich nur in synodalen Prozessen beantworten lassen. Die zeitgenössischen sozialetischen und kulturgeschichtlich errungenen Standards der Gleichberechtigung von Mann und Frau sind anzuerkennen. Genau dafür steht auch das von den Pastoralbriefen profiliert vertretene Konzept einer »Inkulturation« der Kirche.

Zusammenfassung

Mit dem Konzept der Apostolizität wird noch auf dem 2. Vatikanischen Konzil die rein männliche Amtsnachfolge begründet. Im Neuen Testament wird der Apostelbegriff jedoch sehr breit verwendet: Er wird Männern und Frauen zugedacht; das Verbaladjektiv *apostolos* gibt es im Griechischen nicht in der weiblichen Form und ist daher inklusiv zu verstehen. Weiterhin geben die Schriften Zeugnis von der Beteiligung von Frauen bei Leitung und Aufbau der Kirche. Selbst die Pastoralbriefe machen weibliche Ämter wie die Gemeindegewaltin oder Diakonin sichtbar. Aber ihr Interesse dient vor allem der Anpassung der kirchlichen Strukturen an die umgebende Gesellschaft, um allen Menschen Zugang zur Botschaft zu erlauben.

1 Während die EÜ 2016 mit einer Reihe von Handschriften liest: »Und er setzte zwölf ein, damit sie mit ihm seien . . .«, schließt sich Luther 2017 der Lesart des Codex Sinaiticus und Vaticanus u.a. an: »Und er setzte zwölf ein, *die er auch*

- Apostel nannte*, dass sie bei ihm sein sollten ...«. Weil diese Fassung aber von Lk 6,13 beeinflusst sein dürfte, ist sie sekundär. S. Anm. 4.
- 2 So die EÜ 2016 und Luther 2017 aufgrund neuer textgeschichtlicher Einsichten; die Vorgängerinnen beider Übersetzungen boten mit einer langen Tradition noch zwei Männer auf: Andronikus und Junias.
 - 3 Eine Ausnahme ist der sekundäre Markusschluss (2. Jh.), wo es heißt: »Er erschien zuerst Maria aus Magdala« (Mk 16,9).
 - 4 Mk 6,30: »Die *Apostel* versammelten sich wieder bei Jesus« (EÜ 2016), knüpft an 6,7 an: »er rief die Zwölf zu sich *und sandte sie aus*«. Weil *apostoloi* in 6,30 Verbaladjektiv ist – wörtlich übersetzt müsste es heißen: »Die *Ausgesandten* (von 6,7) versammelten sich wieder ...«, bietet der Vers keine Handhabe zugunsten einer Bevorzugung der Langfassung von Mk 3,14 (s. Anm. 1).
 - 5 Ulrich Luz, Die Jesusgeschichte des Matthäus, Neukirchen-Vluyn 1993, 75–79; ebd. 79: Weil der erste Evangelist in seiner Jesusgeschichte »die eigene Geschichte der matthäischen Gemeinde« spiegelt, »möchte ich das ganze Matthäusevangelium eine »inklusive Geschichte« nennen«.
 - 6 Knut Backhaus, Zur Datierung der Apostelgeschichte. Ein Ordnungsversuch im chronologischen Chaos, in: ZNW 108 (2017) 212–258, vertritt ihre relative Spätdatierung: ca. 100–130 n. Chr.
 - 7 Michael Theobald, Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historischen-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe (SBS 229), Stuttgart 2016; vgl. ders., Vom Werden des Rechts in der Kirche. Beobachtungen zur Sprachform von Weisungen im Corpus Pastorale und bei Paulus, in: ZNW 106 (2015) 65–95.
 - 8 Michael Theobald, Eucharistie als Quelle sozialen Handelns. Eine biblisch-frühkirchliche Besinnung (BThSt 77), Neukirchen-Vluyn 2014, 172–177.
 - 9 Vgl. Michael Theobald, Apostolizität und Macht. Wer hat das Sagen? Oder zur ambivalenten Rolle von Frauen im Neuen Testament (samt einem Vorschlag zum Apostelfest der Maria Magdalena), in: Margit Eckholt u. a. (Hg.), Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene, Freiburg–Göttingen 2018, 87–106, hier 88f.



Prof. Dr. Michael Theobald

lehrte Neues Testament an der Katholisch Theologischen Fakultät der Universität Tübingen und ist Vorsitzender des Katholischen Bibelwerks e.V.

E-Mail: michael.theobald@uni-tuebingen.de
