

mulgationskonstitution in AAS 75 II (25. 1. 1983), VII–XIV; dt. in: Osservatore Romano, dt. Ausg., 4. 2. 1983.

² 1199 an den Erzbischof von Canterbury; das Schreiben wurde in das kirchliche Gesetzbuch von 1234 (X.1.6.20. Innotuit. § 3) aufgenommen.

³ Paul VI. entwickelte in seinen Ansprachen vom 4. und 19. 2. 1977 diese Sicht weiter (AAS 69, 1977, 147–153, 208–212).

⁴ Augustinus, Epist. 211, n. 4 (CSEL 57, 369, 9–16); den Einfluß verdankt diese Briefstelle der Berücksichtigung im Decretum Gratiani (1140), Dist. 86 c. 4.

Die Frau im Urchristentum

Die Herbsttagung 1980 des Schülerkreises Rudolf Schnackenburg stand „unter dem Eindruck der Anfragen“, „welche die moderne Frauenbewegung an die Theologie und an die Exegese des Neuen Testaments richtet“. Wie die Herausgeber der Referate¹ ebenfalls im Vorwort bezeugen, „findet das Verlangen der Frauen nach voller Gleichberechtigung von Männern und Frauen im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben neutestamentlich eine im Christusgeschehen gründende Rechtfertigung; zugleich wird aber auch deutlich, daß bereits in neutestamentlicher Zeit gesellschaftliche Tendenzen und Mechanismen wirksam wurden, welche eine zunehmende Verdunkelung der Gleichheit... und ein Zurückdrängen der Frauen in die Ordnungen einer patriarchalischen Gesellschaft zur Folge hatten“ (5f.).

Es ist zwar ungewöhnlich, mit einer Abhandlung zu beginnen, die nicht in dem zu rezensierenden Buch steht, jedoch rechtfertigt sich dies dadurch, daß es sich um den von der Schnackenburg-Festschrift „ausgesparten“ Beitrag der Schnackenburg-Schülerin *Elisabeth Schüssler-Fiorinza* handelt, einen Vortrag auf einer früheren Tagung des Schülerkreises, der aber eindeutig die Themen der Tagung von 1980 inspiriert hat². Erst vor diesem Panorama rücken die Themen der Festschrift ins rechte Licht.

Ein diskussionswürdiges Interpretationsmodell zur Rekonstruktion urchristlicher Geschichte und damit auch Frauengeschichte wird vorgelegt: Das Neue Testament in seiner jetzigen Gestalt ist gegensätzlich bis widersprüchlich in puncto Frau. Einerseits Gleichheit, andererseits Unterordnung; einerseits Frauen als Jüngerinnen und Zeuginnen von Tod und Auferweckung Jesu, andererseits der rein männliche Zwölferkreis und Männer als die wahren Auferstehungszeugen;

einerseits Frauen als Mittelpunkt urchristlicher Hausgemeinden, andererseits Männer als Träger der Mission gerade nach dem lukanischen Geschichtsbild. Die Kulmination dieser Widersprüchlichkeit wird in der „paulinischen Schule“ gesehen: einerseits prophetisches Reden und Leitungsgewalt von Frauen in den Gemeinden, andererseits restriktive Rede- und Lehrverbote.

Aus all diesem resultiert die Hypothese, daß die urchristlichen Quellen, entgegen den – nicht getilgten – Spuren der ursprünglichen Gleichheitstradition, durch ihre Tendenz zur Zurückdrängung von Frauen im redaktionellen Prozeß selbst die Marginalität der Frau in die Wege geleitet haben. Die Autorin rechnet damit, „daß uns viele Traditionen und Informationen über den Beitrag der Frau im Urchristentum verlorengegangen sind, da der androzentrische Selektions- und Redaktionsprozeß diese entweder als nicht wichtig oder als bedrohlich angesehen hat“ (68).

Der nicht auf der Tagung vorgetragene Beitrag von *Gerhard Lohfink* „Weibliche Diakone im Neuen Testament“ weist auf den „höchst lebendigen Prozeß der Entfaltung und ständigen Umwandlung kirchlicher Ämter“ (322) hin, die je nach Bedürfnis in der Urkirche entstehen und sich auch wieder rückbilden konnten. Wichtig ist für die Frauenfrage vor allem die Einsicht, daß „die Eucharistiefeier zunächst noch nicht im Zentrum des Amtsdenkens und der Amtstheologie stand“, sondern „das kirchliche Amt theologisch noch ganz der Verkündigung des Evangeliums und dem Aufbau der Gemeinden zugeordnet“ (323) war, was die selbstverständliche Zugehörigkeit von Frauen denkbar macht. Lohfink befaßt sich genauer mit dem „Diakonos“ Phoebe (Röm 16, 1–2), dem „Apostolos“ Junia (Röm 16, 7) und den weiblichen Diakonen im Ämterspiegel (1 Tim 3, 11). Er weist nach, daß mit Phoebes Diakonos-

Sein mehr gemeint ist als die außerdem erwähnte helfende Tätigkeit dieser Frau, die um 55 n. Chr. in der Gemeinde von Kenchreae im Verkündigungsdienst tätig war. Zu Junia referiert Lohfink die Forschungsergebnisse von Bernadette Brooten, wonach feststeht, daß der männliche Name Junias, in den spätere Handschriften und Übersetzungen den weiblichen Namen Junia verfälschten, im Altertum nicht vorkommt und daß die Kirchenväter an dieser Stelle „Junia“ lesen. Nicht nur an dieser Junia, die neben Andronikos von Paulus als „hervorragend unter den Aposteln“ bezeichnet ist, kann man lernen, daß die Rede-weise von den zwölf Aposteln „eine sekundäre Verengung eines ursprünglich viel weiteren Apostelbegriffs“ ist (330). Da aber der Titel Apostel nur auf die erste Generation von Christen und danach nicht mehr angewandt wurde, fand auch dieses Verkündigungsamt von Frauen in der Urkirche keine Verlängerung. Ganz anders das Diakonat, dessen weiblicher Zweig für Lohfink in 1 Tim 3, 11 bezeugt ist.

Wichtig ist Lohfinks Hinweis auf das spätere trinitarische Verständnis der Ämter von Bischof, Diakon und Diakonin, der die Repräsentanz des Heiligen Geistes zukommt, während die ein Kollegium bildenden Presbyter die Apostel abbilden, worin ein Weg zur Überwindung der Starrheit gegenwärtiger Ämterstrukturen gesehen wird. „Die Kirche könnte dann begreifen, daß sie durchaus ermächtigt ist, im Geiste Jesu Christi alte Ämter sterben zu lassen und neue zu schaffen – oder einst gestorbene Ämter neu zu beleben – oder längst bestehende Funktionen und Dienstleistungen zur Würde und Verpflichtung eines Amtes zu erheben, gerade auch den gläubigen und geduldigen Dienst vieler Frauen in der Kirche!“ (338)

Zum Bereich der urchristlichen Mission und der paulinischen Gemeinden äußern sich noch die Beiträge von Alfons Weiser, Gerhard Dautzenberg, Karlheinz Müller, Claus Bussmann und Helmut Merklein. Die große Offenheit der neu entstehenden christlichen Hausgemeinden im Unterschied zu den jüdischen Haussynagogen, die als Vorbild dienten, wird von *Alfons Weiser* als Stätte der Überwindung von ethnischen, religiösen, durch Stand oder Geschlecht bedingten Barrieren dargestellt. Das Augenmerk richtet sich auf

den sozialen Status der Frauen mit tragender Funktion in Hausgemeinden: Während Priska, Julia und Appia mit ihrem Ehemann genannt werden, sind Maria, Lydia und Nympha selbständig (173). „Die den Hausgemeinden vorstehenden Frauen und Männer... werden wohl auch ganz selbstverständlich die Gottesdienste geleitet haben durch Gebet, Verkündigung, Prophetie und weitere Funktionen der liturgischen Feier. Im Blick auf die Hausgemeinden wird nirgendwo im Neuen Testament ein Unterschied zwischen den Rollen der Frauen und Männer artikuliert“ (174). Diese starke Behauptung kann Weiser nur aufstellen, weil er das Schweigegebot für Frauen 1 Kor 14, 34f. mit der Mehrzahl der Exegeten (vgl. Dautzenberg, 193) als eine von 1 Tim 2, 11 abhängige Interpolation ansieht.

Nach *Gerhard Dautzenberg* ist es eine „für Paulus selbstverständliche Tatsache“, daß die „Mitwirkung der Frauen im Gottesdienst... nicht auf das paulinische Christentum beschränkt, sondern wie die Gaben des Geistes Kennzeichen des gesamten Urchristentums einschließlich seiner judenchristlichen Ursprungsgemeinden“ ist (188). Mit der Feststellung, daß jedoch kirchenrechtlich und kirchengeschichtlich die beiden Schweigegebote 1 Kor 14, 34f. und 1 Tim 2, 11f. „folgenreicher gewesen (sind) als alle neutestamentlichen Aussagen über das ‚Amt‘“, legt der Verfasser den Finger auf die selektive Verwendung biblischer Traditionen im Lauf der Geschichte. Weiterführend sind Dautzenbergs Ausführungen zu 1 Kor 11, wo er mit „zwei unterschiedlichen Theologien oder Anthropologien“ (212) rechnet, wobei jedoch die erstere, zur Stützung der Verschleierungssitte herangezogene, durch die letztere, die keine Minderwertigkeit unter Christen zuläßt, korrigiert wird. „Das Nebeneinander unterschiedlicher Argumentationslinien zeigt, daß es Paulus nicht gelungen ist, eine einheitliche theologische Konzeption zum Thema der Gleichwertigkeit von Mann und Frau zu entwerfen und durchzuhalten... So treffen bei ihm traditionelle patriarchalische Ordnungsvorstellungen und die neue christliche Erfahrung der Gleichwertigkeit der Geschlechter aufeinander, ohne daß es zu einer echten Auseinandersetzung wie bei den Themen Gesetz und Beschneidung gekommen wäre“ (213).

Karlheinz Müller legt in seinem Beitrag „Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema“ im Rahmen eines Forschungsberichts diese These vor: Die Haustafel dokumentiert „eine zuerst von Juden und dann von Christen aufgegriffene Parteinahme in einer gemeinantenik Debatten um das sittliche Profil der Familie und des Hauses“ (279). In der überwiegenden Schwarzweißmalerei von angeblich gemeinanteniker patriarchalischer Härte und christlich gemildertem Liebespatriarchalismus im Neuen Testament sieht Müller die Unzulänglichkeit der bisherigen Forschung und führt ein erweitertes Vergleichsmaterial antiker Texte an, in denen sich die Standpunkte zur Frauenfrage zwischen Patriarchalismus und Liberalität auffächern.

Der von allen vielleicht am wenigsten reflektierte Beitrag von Claus Bussmann kommt angesichts der Tatsache, daß im Neuen Testament sowohl die Unterordnung der Frau wie auch deren Ende (Gal 3, 28) christologisch begründet werde, zu dem Ergebnis, der „Stellenwert der christologischen Argumentation“ müsse „vergleichsweise gering“ sein, „denn weder garantiert die christologische Aussage vom Einssein in Christus die tatsächliche Gleichberechtigung der Frau, noch schließt die christologische Aussage von der Unterordnung des Retters Christus über die gerettete Kirche eine partnerschaftliche Beziehung zwischen den Eheleuten aus“ (261f.).

Einen Umschwung im Verständnis des für heutige Leser leicht ein gebrochenes Verhältnis zur Sexualität spiegelnden Textes bedeutet es, mit Helmut Merklein den Vers 1 Kor 7, 1b (es ist gut für den Menschen, eine Frau nicht anzufassen) als von Paulus wiederholte und kritisierte Parole der Korinther aufzufassen und nicht etwa als paulinischen Grundsatz. Die Logik des Kontextes ist dann, daß „hochgeschraubte Aszese schnurstracks in die Unzucht führt“ (242). So gelesen, wehrt Paulus das Mißverständnis ab, der Stand der Ehe sei mit der christlichen Berufung nicht vereinbar, wenngleich er den noch nicht oder nicht mehr Verheirateten unter dem Aspekt der eschatologischen Nاهerwartung die Ehelosigkeit mehr empfiehlt. Alle Probleme und Weisungen des Kapitels sind jedoch auf Mann und Frau bezogen und aus der Sicht beider dargestellt, so daß keine Frauendiskriminierung vorliegt.

Unter den vorwiegend den Evangelien gewidmeten Beiträgen wendet sich der von Robert Mahoney der „Mutter Jesu im Neuen Testament“ zu, wobei er die prägende Kraft der Mariologie im Hintergrund des Frauenbilds einer jeden Epoche voraussetzt und gleichsam nach deren neutestamentlicher Begründung fragt. Für das früheste Evangelium kommt er dabei zu einigermaßen negativen, aber nicht frauendiskriminierenden Ergebnissen. Maria wird (Mk 3, 20f.) indirekt zu jenen Angehörigen gezählt, „die Jesus während seiner Mission kritisch gegenüberstanden“ (95), was jedoch nicht automatisch auf die historische Maria übertragen werden müsse. Mahoney arbeitet einen starken Gegensatz der Darstellung Marias in den beiden Kindheitsgeschichten heraus, sofern sie bei Matthäus, trotz der Erzählung der jungfräulichen Geburt, hinter dem davidischen Joseph zurücksteht und seltsam passiv erscheint, während ihr bei Lukas eine aktive Rolle gegeben wird. Aber auch hier ist die wesentliche Botschaft, das Verkündigungsgespräch zwischen Maria und dem Engel (Lk 1, 26–38), „nicht mariologisch, sondern christologisch“ (104). Die Pfingstszene Apg 1, 13f. mit der Anwesenheit Marias ist nach Mahoney in ihrem präzisen historischen Wert zweifelhaft, wenngleich es nicht unwahrscheinlich ist, daß sie sich spätestens zu dieser Zeit der Gemeinde angeschlossen hat (109). Die beiden Szenen bei Johannes, in denen die Mutter Jesu erscheint, Hochzeit zu Kana und Kreuzigung, werden jeweils als Hinweis auf die wahre Menschennatur Jesu gedeutet, einmal als Erinnerung an die jüdische Herkunft Jesu, das andere Mal als antidoketischer Hinweis, „daß der Jesus, der im Begriff ist zu sterben, ein Jesus des Fleisches ist“ (112).

Hubert Ritt untersucht das schwierigere Problem, daß zwar die Zentralaussage in den synoptischen „Grabesgeschichten“, die Auferweckung Jesu, nicht primär den Männern aus dem Apostel- und Jüngerkreis anvertraut wird, sondern den Frauen, aber die frühesten literarischen Angaben (1 Kor 15, 5–8) „ausschließlich Männer als authentische Zeugen der ‚Erscheinungen‘ des Auferstandenen“ ausweisen (118).

Die Funktion der Frauen in allen Grabes- bzw. Ostergeschichten erblickt der Verfasser darin, die Kontinuität zu sichern zwischen dem Jesus, der

gekreuzigt wurde, und dem völlig anderen, von Gott auferweckten. Aber auch der Verfasser selbst stellt eine Kontinuität heraus: Die narrativen Textsorten – die Evangelien – geben Gelegenheit, daß Frauen als „Zeugen und Träger der Handlung“ erscheinen können, indem sie die „Bekennnistradition“ demonstrieren, die der argumentative Text 1 Kor 15, 3 b–5 aufreht: Christus starb, wurde begraben, wurde erweckt, erschien. Die lukanische Notiz vom „Geschwätz“ der Frauen ist nach Ritt nicht etwa „eine Herabsetzung des Zeugniswertes von Frauen, sondern ein Kompositionsmittel“ zur Verbindung der verschiedenen Traditionsstücke (132). Weiterführende Fragen, welche Konsequenzen das Osterzeugnis und die Sendung der Frauen im Hinblick auf ihr Apostolat haben, stellt der Verfasser jedoch nicht.

Einschüchternd wirkt der umfangreiche Beitrag von *Josef Blank* „Frauen in den Jesus-Überlieferungen“. „Gerade jene Geschichten, die am häufigsten als Belege für den neuen Umgang Jesu mit der Frau herangezogen werden, sind im Hinblick auf ihre historischen Grundlagen relativ unsicher“ (12). Dennoch zeigen die an Frauen vollzogenen Heilungs- und Erweckungswunder, daß Mann und Frau „volle Gleichheit“ im Glauben und der „Teilhabe am Endheil“ gewinnen (15). Enttäuschend ist, daß dem in der feministischen Theologie so beliebten Gespräch mit der Syrophönikierin (Mk 7, 24–30; Mt 15, 21–28), der gegenüber Jesus sich als überwunden gibt, nur symbolische Bedeutung für die Öffnung zur Heidenmission zugeschrieben wird. Immerhin: „In der Zeit der beginnenden Heidenmission wird man diese Erzählung schon deshalb gern überliefert haben, weil der Anteil der Frauen an der urchristlichen Mission anerkanntermaßen groß gewesen ist“ (18).

Bei den verschiedenen Erzählungen einer Salbung Jesu in Betanien (Mk 14, 3–9; Mt 26, 6–13; Joh 12, 1–8) arbeitet Blank die christologische Pointe heraus, hält aber auch hier eine historische Grundlage für möglich. Während Matthäus, abgesehen von drei Gleichnissen, über die Markus-Überlieferung hinaus keine eigenen Frauenerzählungen in den Jesustraditionen kennt, stehen die zahlreichen Zuwendungen Jesu zu Frauen bei Lukas „im Zeichen der Heils-Begegnung“ (40).

Die in den ältesten Textzeugen nicht überlieferte Geschichte von der Ehebrecherin (Joh 7, 53–8, 11), eine sogenannte Wanderperikope, gehört nach Blank in den Rahmen der synoptischen Streitgespräche mit Schriftgelehrten und Pharisäern. Die Antwort Jesu auf die Fangfrage der Pharisäer, der Schuldlose möge den ersten Stein werfen, gehört „zu den bedeutsamsten Worten der Jesusüberlieferung“ (87), führt aber wiederum zu einer rein christologischen Pointe, der Sündenvergebungsvollmacht. Trotz überraschender Details bleibt das Ergebnis von Blanks Forschung bei längst Bekanntem stehen: „Gott will das Heil eines jeden Menschen; darum wirkt Jesus die Zeichen des Heils auch gegenüber den Frauen. Frauen schließen sich dem Jüngerkreis an, wandern mit und übernehmen die tägliche Fürsorge für Jesus und die Jünger. Frauen zeigen sich für das Wort Jesu besonders aufgeschlossen und fühlen sich in ihrem tiefsten, religiös-menschlichen Empfinden angesprochen, anerkannt und wohl auch verstanden“ (89f.).

Mit einem Einzelproblem, der Stellung der geschiedenen Frau in der Umwelt des Neuen Testaments, beschäftigt sich *Ruthild Geiger*, die nach einer Einführung in die scheidungsrechtlichen Verhältnisse Roms, Griechenlands und des Judentums den neutestamentlichen Wandel, der in Mt 5, 31f.; 19, 9; Mk 10, 11f.; Lk 16, 18 greifbar wird, folgendermaßen kommentiert: In Mt 5, wo sich die palästinensische Umwelt zeigt, „wird ganz selbstverständlich die Möglichkeit, mehrere rechtmäßige Frauen zu besitzen, vorausgesetzt, erst die Trennung von der Ehefrau bedeutet Ehebruch“, wenn ein anderer Mann mit der zu ihrem ersten Mann gehörenden Geschiedenen die Ehe bricht. Die viel diskutierte Unzuchtsklausel wird als notwendiges Zugeständnis der matthäischen Gemeinde erklärt, da Männern die Fortsetzung der Ehe mit einer Ehebrecherin nicht zugemutet werden konnte. Lukas 16, 18 bringt demgegenüber eine zentrale Veränderung: „Nicht nur die geschiedene Frau und der, den sie dann heiratet, begehen Ehebruch, während den ersten Mann ‚nur‘ die Schuld des Verursachers trifft, sondern auch der, der in sukzessiver Polygamie lebt, ist des Ehebruchs schuldig“ (148). Gegenüber diesen beiden Texten haben Mt 19, 3–9 und die Vorlage Mk 10, 1–12 ihren Ort im Rahmen des pharisäi-

schen Streitgesprächs. Gemeinsam ist beiden Stellen gegen die jüdische und heidnische Gesetzgebung und Praxis die Unbedingtheit des Scheidungsverbots. Die Verfasserin warnt abschließend davor, aus den analysierten neutestamentlichen Texten unmittelbar verwendbare Rechtssätze abzuleiten. „Das Wort Jesu... schützt... den schwächeren Teil, dessen Existenz davon abhängen kann, daß nicht der nächstbeste Anlaß zum Vorwand genommen wird, ihn ‚wegzuschicken‘“ (157).

Der „für die sachkundige Vermittlung der Anliegen und Anfragen einer sich formierenden feministischen Theologie“ (5) von *Magdalene Bussmann* zur Verfügung gestellte Schlußbeitrag folgt dem hierzulande verbreiteten „Dogma“ vom Ursprung einer solchen Theologie in Amerika. Wenn man jedoch darunter eine anthropologische Grundeinstellung versteht, die das Menschsein der Frau nicht laut Schöpfungs- und Erlösungsordnung als sekundär bezeichnet, sondern als ebenso ursprünglich wie das des Mannes, so hat es diese bereits um 1960 in Europa gegeben, sie wurde nur nicht so genannt und in Amerika kaum rezipiert. Was aus Amerika stammt, ist der Begriff der feministischen Theologie, der eine Annäherung von Feminismus und Christentum anzeigt und zunächst eine Befreiungsbewegung meinte.

Mit Recht betont die Verfasserin, daß feministische Theologie eine praktische, von unten kommende Theologie sein will, was auch ihre anfängliche Distanz zu wissenschaftlichen Methoden verständlich macht, weil allein von Männern in der Theologie produzierte und befolgte Methoden zunächst einmal daraufhin befragt werden mußten, wieweit sie androzentrisches Verhalten legitimieren. Inzwischen ist aber, was der Beitrag zu wenig berücksichtigt, gerade auch von amerikanischer Seite der Begriff feministische Theologie in seinem Verständnis erweitert worden, sofern nun auch die theologiegeschichtliche Frauenforschung darunter fällt.

Was *Magdalene Bussmann* – wenig optimistisch – über die von Männern betriebene Bibelauslegung schreibt, dürfte durch den vorliegen-

den Band zu einem größeren Teil widerlegt als bestätigt sein, zumal ja gerade die historisch-kritische Methode in der Exegese die männlich-patriarchalische Bibelauslegung an ein Ende und zur Umkehr gebracht hat. Die Wirkungsgeschichte einer fast zwei Jahrtausende währenden patriarchalischen Bibelauslegung, darin ist der Verfasserin zuzustimmen, bleibt uns allerdings als tägliches Problem mit vielen Ärgernissen noch auf lange Zeit.

Damit wäre die Frage nach dem Wert des vorliegenden Bands noch einmal gestellt. So wichtig die Einzelheiten sind, man vermißt eine Zusammenschau, eine „Synopsis“ der für die Frauenfrage erzielten Ergebnisse der einzelnen Beiträge. Nicht alles, was Exegese leisten und anderen theologischen Fächern an die Hand geben sollte, scheint in diesem Band und zu seinem Thema zur Sprache zu kommen. Andererseits können Exegeten nur solange als Fachleute sprechen, wie sie den neutestamentlichen Befund analysieren. Viele der Beiträge überschreiten jedoch diesen Rahmen, indem Vorschläge zur Veränderung der Ämterstruktur in der Gegenwart gemacht werden, als könne man ohne geschichtliche Vermittlung dort wieder anknüpfen, wo vor nahezu zwei Jahrtausenden der Faden fallengelassen wurde – oder indem den Versuchen gewehrt wird, eine „im Herrn“ an eine vergangene Sozialstruktur geknüpfte Weisung in die gegenwärtige zu übersetzen. Um noch einmal mit Elisabeth Schüssler zu sprechen: Solange die Frage nach der „Frau im Urchristentum“ als eine partielle „Frauenfrage“ neutralisiert wird, hat man nicht begriffen, daß es dabei um das Christentum im Ursprung und so auch um das Ganze des Christentums geht.

Elisabeth Gössmann

¹ Die Frau im Urchristentum. Hrsg. v. G. Dautzenberg, H. Merklein, K.-H. Müller. Freiburg: Herder 1983. 358 S. (Quaestiones Disputatae. 95.) Kart. 64,-.

² In: Traditionen der Befreiung 2. Frauen in der Bibel. Hrsg. v. W. Schotteroff u. W. Stegemann (München 1980).