

### Wie ungeduldig waren die frühchristlichen Frauen?

Zu Luise Schotttroffs feministischer Sozialgeschichte  
des frühen Christentums

Ute E. Eisen

„Lydias ungeduldige Schwestern“ ist der Titel des neuesten Buches der Neutestamentlerin Luise Schottroff.<sup>1</sup> Der Untertitel „Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums“, der treffender hätte lauten können „Feministisch-befreiungstheologische Sozialgeschichte des frühen Christentums“, umreißt nicht nur das hermeneutische und methodische Programm dieser Studie, sondern zugleich auch die Schwerpunkte der jahrzehntelangen Forschungsarbeit von Luise Schottroff, die im Erscheinungsjahr des Buches ihren sechzigsten Geburtstag feierte.<sup>2</sup> Im folgenden werden drei Aspekte vorgestellt.<sup>3</sup> Zuerst wird die herme-

<sup>1</sup> *Luise Schottroff*, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1994, 348 S.

<sup>2</sup> Sie wurde mit einer Festschrift geehrt: *Dorothee Sölle* (Hg.), *Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt*, Gütersloh 1994. Eine Bibliographie der wissenschaftlichen Veröffentlichungen von Luise Schottroff bis Frühjahr 1989 findet sich in ihrem Aufsatzband: *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments* (ThB 82), München 1990, 361–368. Vielfach schreibt Luise Schottroff in ihrem neuen Buch Themen und Thesen fort, die sie in vorangegangenen Veröffentlichungen bereits entfaltet hat, ohne erneut alle Argumente zu nennen, die sie zu ihren Ergebnissen geführt haben. Das kann bei Leserinnen und Lesern, die das Gesamtwerk von Luise Schottroff nicht überblicken, zu Irritationen führen, weil die Einzelargumente nicht immer wiederholt werden. Daher sei mit Nachdruck auf den genannten Aufsatzband verwiesen, der zu zahlreichen in ihrem Buch entfalteten Thesen weitere Detailinformationen bietet und die Fronten aufzeigt, innerhalb derer Luise Schottroff ihre Thesen entwickelt hat.

<sup>3</sup> Zum Aufbau des Buches: Luise Schottroff entfaltet in ihrem ersten Hauptteil (I. Feministische Sozialgeschichte – Zur historischen Methode und zur Hermeneutik: 13–101) ihre Hermeneutik und Methodik, in deren Zentrum eine befreiungstheologische Gesellschaftskritik des Kontextes der frühen ChristInnen und der AuslegerInnen steht und die sie vielfach in Antithese zu verbreiteten neutestamentlichen Auslegungsparadigmen entwirft (14–101). In den folgenden drei Hauptteilen (II. Frauenalltag: 103–179, III. Patriarchatskritik und die Kraft, neu zu werden: 181–256, IV. Befreiende Praxis von Frauen und Männern: 257–325) konkretisiert sie dieses hermeneutische Konzept in zwei Richtungen: erstens im Hinblick auf den Alltag von Frauen und die Praxis der Befreiung früher Christinnen und zweitens hinsichtlich der Analyse patriarchatskritischer und -konformer Theoriebildung in der frühchristlichen Literatur. Die Textauslegungen in den

neutische Grundlegung umrissen. Das von Luise Schottroff entwickelte Konzept einer „Patriarchatsanalyse“, das sich befreiungstheologischen und feministischen Impulsen verdankt, stellt Kriterien bereit, die ihre Analyse der frühchristlichen Literatur und ihrer Auslegungsgeschichte bestimmen (I). Des weiteren wird Luise Schottroffs sozialgeschichtliche Methodik vor allem am Beispiel ihrer Gleichnistheorie dargestellt (II). Schließlich werden exemplarisch Schwerpunkte der Auslegung vorgestellt, vor allem Luise Schottroffs Beobachtungen zum Alltag frühchristlicher Frauen (III). Abschließend wird der Gesamtentwurf vor allem im Hinblick auf seine Bedeutung für die Frauengeschichtsschreibung kritisch gewürdigt (IV).

## I

Bestimmendes theoretisches Konzept der Textanalyse und Geschichtskonstruktion von Luise Schottroff ist das einer Patriarchatskritik. Den Begriff Patriarchat, der auch innerhalb der feministischen Wissenschaft umstritten ist,<sup>4</sup> definiert sie „primär weder als Männerherrschaft noch als Väterherrschaft, obwohl die Mehrheit der diese Unterdrückung bewirkenden Personen Männer und Väter sind“ (37), sondern vor allem als „umfassende Bezeichnung von Gesellschaften, die durch ‚das Zusammenwirken von Rassismus, Klassismus und Sexismus‘ ... Militarismus, Naturausbeutung und weitere Teilaspekte dieser Gewaltstruktur strukturiert sind“ (39). Damit geht sie von einer Gesellschaftskritik aus, die sich auf politische, soziale, ökonomische und ökologische Zustände und Entwicklungen konzentriert, die zur Unterdrückung von Frauen, Kindern und Männern und der Geringschätzung und Ausbeutung der Erde führen.

Luise Schottroff entwirft ihre Texthermeneutik auf eine Vision hin. Es ist die politische und theologische Vision, die sich mit dem innerhalb der theologischen Frauenbewegung und feministischen Theologie entwickelten Begriff der „Frauenkirche“ verbindet. Gemeint ist damit die Vision einer Kirche der Zukunft, „in der Frauen, Männer, Kinder und die übrige Schöpfung ohne Hierarchien in gerechten Beziehungen miteinander leben“ (68). Daraus ergibt sich die „Zentralfrage“ ihrer Textanalyse, nämlich die Frage nach der „Gestalt von Unterdrückung und nach der Praxis des Widerstandes“ (24). Ihre Frage nach Unterdrückungsstrukturen will sie sowohl auf den gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext als auch auf den des frühen Christentums beziehen. Luise Schottroff verortet sich damit politisch und theologisch als Befreiungstheologin im

Hauptteilen II–IV folgen dem Schema: A. Allgemeine Textbeobachtungen, B. Sozialgeschichtliche Fragen, C. Feministische Beobachtungen zur Auslegungsgeschichte, besonders der Gegenwart, D. Feministische Perspektiven. Ein Literaturverzeichnis und ein Quellenregister sind dem Band angefügt.

<sup>4</sup> Vgl. Karin Hausen, Patriarchat. Vom Nutzen und Nachteil eines Konzeptes für Frauengeschichte und Frauenpolitik, in: Journal für Geschichte 5. 1986, 12–21. 58.

Kontext der „Ersten Welt“, einer Befreiungstheologie, die angeregt ist durch die Anfragen der Befreiungstheologien der Länder der „Dritten Welt“.<sup>5</sup>

Die den Kontext Deutschland betreffende Gesellschafts- und Theologiekritik spezifiziert sie in drei Hinsichten: Erstens benennt sie die Gefahr einer rassistischen Einstellung, die ihren Kulminationspunkt im Holocaust fand und bis heute theologische Implikationen vor allem in Form antijudaistischer Bibelauslegung hat. Zweitens will sie die Entstehung und Manifestierung von Armut einer steten Analyse und Kritik unterziehen, die sie vor allem aufgrund der vom Evangelium her gebotenen „Option für die Armen“ theologisch akzentuiert. Drittens macht sie auf die Ungerechtigkeiten im Verhältnis von Männern zu Frauen aufmerksam, die durch eine frauenfeindliche Bibelauslegung fortgeschrieben werden.

Die „Gestalt von Unterdrückung“ der *frühen* Christinnen und Christen faßt Luise Schottroff mit dem Begriff der Pax Romana. Sie interpretiert das frühe Christentum als eine „jüdische Befreiungsbewegung“, deren Ausgangspunkt „das Leiden an der politischen und ökonomischen Unterdrückung des Volkes durch Rom“ war (22). Mit dieser Charakterisierung grenzt sie sich gegen eine primär religiös bestimmte Deutung der Jesusbewegung ab, wie sie Ernst Troeltsch erstmals pointiert in Frontstellung zu einer sozialgeschichtlich orientierten marxistischen Interpretation des frühen Christentums formuliert hat.<sup>6</sup> Sie will vor allem die sozialen, ökonomischen und politischen Dimensionen der Entstehung des frühen Christentums in ihre Analyse einbeziehen.

Wie sich Frauenunterdrückung in der römischen Kaiserzeit artikuliert, entfaltet Luise Schottroff am Beispiel der Patriarchatstheorie Ciceros,<sup>7</sup> die, wie sie ausdrücklich bemerkt, das Selbstverständnis der herrschenden Klasse in Rom ausdrückt. Luise Schottroff summiert anhand dieser Theorie zahlreiche altbekannte frauenunterdrückende Topoi, die sich vielfach in der hellenistisch-römischen Literatur finden. Wie begrenzt diese das Leben der Frauen prägten, entfaltet sie für die jüdisch-christliche Binnenperspektive, indem sie das Leben früher Christinnen zwar von Armut, aber nicht primär von Unterdrückung gekennzeichnet sieht, was vor allem die Jesusbewegung zeigt (26f). Ausgehend vom Gleichnis

<sup>5</sup> Luise Schottroff nennt vor allem Brasilien als Beispiel befreiungstheologischer Bibellektüre, von der sie viel gelernt hat (92). Zu ihrem Verständnis von Befreiungstheologie im Kontext der „Ersten Welt“, vgl. unter anderem den von *Luise und Willy Schottroff* herausgegebenen Band: *Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der „Ersten“ Welt*, München 1986. Weitere Konkretisierungen finden sich unter anderem in *Luise und Willy Schottroff*, *Die Parteilichkeit Gottes. Biblische Orientierungen auf der Suche nach Frieden und Gerechtigkeit*, München 1984.

<sup>6</sup> *Ernst Troeltsch*, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Gesammelte Schriften Bd. 1*, Tübingen 1919, 25ff; vgl. dazu die Ausführungen *Luise Schottroffs*: „Nicht viele Mächtige“. Annäherungen an eine Soziologie des Urchristentums, in: Schottroff, *Befreiungserfahrungen* (s. Anm. 2), 247–256.

<sup>7</sup> Sie bezieht sich auf *Cicero*, *De re publica* und *De officiis* (vgl. dazu 40ff).

von der hartnäckigen Witwe (Lk 18, 1–8), ruft sie Traditionen des Widerstandes von Frauen ins Gedächtnis, wie sie auch das Estherbuch, die Legenden um die jüdische Gelehrte Berurja der tannaitischen Zeit oder die Theklaakten enthalten, um nur einige der Texte zu nennen, die sie über die neutestamentlichen Kanongrenzen hinausgehend untersucht (152ff). Sie führt vor, wie Texte der jüdischen und christlichen Tradition als Textcorpora gelesen werden können, die sich solcher durch Cicero propagierter patriarchalischer Gesellschaftstheorie widersetzen und Stimmen vereinen, die ein anderes Wirklichkeitsverständnis entfalten und eine andere Lebensrealität implizieren.

Luise Schottroff deutet somit das Neue Testament als „Dokument des Widerstandes“, ohne allerdings zu übersehen, daß auch dieses Textcorpus von patriarchalischem Charakter geprägt ist. Im Neuen Testament zeigt sich das etwa an der zentralen Rolle, welche die Vater-Sohn-Beziehung einnimmt oder an der androzentrischen Sprache, die Frauen und Kinder unsichtbar macht. Letzteres äußert sich vor allem darin, daß Frauen nur in Ausnahmefällen ausdrücklich genannt werden, etwa wenn sie allein auftreten. In Gruppenbezeichnungen steht stets der maskuline Plural, der die Anwesenheit von Frauen nicht eindeutig erkennen läßt. Mit Recht weist Luise Schottroff darauf hin, daß diese androzentrische Sprache in der Auslegungsgeschichte fortwirkte, etwa wenn behauptet wurde, Jesus habe keine Jüngerinnen gehabt, weil in den Evangelien ausschließlich von Jüngern (im maskulinen Plural) gesprochen wird. Ähnliches läßt sich in der Auslegungsgeschichte für die – wie Luise Schottroff sie nennt – „Identitätsfiguren patriarchaler Herrschaftsinteressen“, das heißt Propheten, Apostel und Bischöfe, zeigen. Auch hier wird mit ähnlichen Argumenten die historische Erinnerung an Apostelinnen, Prophetinnen und Bischöfinnen verdrängt. Methodisch geht Luise Schottroff von der Annahme aus, daß die Beweislast für die Nichtexistenz von Frauen in frühchristlichen Leitungskontexten bei denen liegen muß, die solches aufgrund einer wörtlichen Übersetzung androzentrischer Sprache noch immer behaupten.

Patriarchatskonforme Theoriebildung nach Cicero hat vor allem vermittelt durch Weiblichkeitsstereotypen Eingang ins Neue Testament gefunden. Das zeigt Luise Schottroff am Beispiel der Argumentation des Paulus in 1Kor 11 (vgl. 64f) und an 1Tim 2,9–15 (vgl. 104ff). Solche Texte, die sich in eine Traditionslinie literarischer Polemiken gegen Frauen einreihen, müssen zugleich als unfreiwillige und aufschlußreiche Dokumente der Befreiungskämpfe von Frauen gelesen werden. Denn hätten Frauen niemals eigenständige Lebensgestaltung beansprucht, so hätte es auch keine Polemik dagegen geben müssen.

Luise Schottroff stellt fest, daß der Versuch der Durchsetzung patriarchalischer Weiblichkeitsstereotypen nicht alle gesellschaftlichen Bereiche erfaßt hat. Im Leben der verarmten Bevölkerungsschichten des Römischen Reiches, denen Luise Schottroff die frühen Christen und Christinnen zuordnet, haben sich solche Stereotypen jedenfalls nur bedingt niedergeschlagen. Sie zeigt das sehr anschaulich am Beispiel der Feldarbeit von Frauen, die es laut patriarchalischer Ökonomikliteratur nicht gegeben, die aber in der Realität der Frauen eine große Rolle gespielt hat.<sup>8</sup> Sie resümiert: „Der Alltag der Armen erweist die Verlogen-

<sup>8</sup> Weiterführend verweist Luise Schottroff auf die Arbeit von *Walter Scheidel*,

heit der patriarchalen Weiblichkeitskonstruktion und schafft Beziehungen zwischen den Geschlechtern, die sich der patriarchalen Herrschaft entziehen“ (67).

## II

Das theoretische Konzept einer so gefaßten Patriarchatskritik konkretisiert Luise Schottroff in ihrer sozialgeschichtlichen Methodik. Sie versteht ihre sozialgeschichtliche Bibelauslegung, die sie zusammen mit den Angehörigen des „Heidelberger Arbeitskreises“ entwickelt hat,<sup>9</sup> als Arbeit, „die aus der Gemeinschaft von Menschen, die für Befreiung arbeiten, erwächst. Sie hat also einen Ort in der *communio sanctorum* et *sanctorum* der Gegenwart, sie bezieht sich auf die Arbeit in Befreiungsbewegungen“ (75) und versteht sie somit als Beitrag zur Befreiungstheologie im europäischen Kontext.

Ihr methodischer Ansatz einer feministischen Sozialgeschichte kritisiert herkömmliche historisch-kritische Auslegungsmethoden vor allem im Hinblick auf ihre Defizite bezüglich der Wahrnehmung der gesellschaftlichen und damit alltäglichen Lebensbedingungen der frühen Christinnen und Christen. Die innerhalb der formgeschichtlichen Methodik entwickelte Frage nach dem „Sitz im Leben“ einer Form versteht unter Leben in der Regel das Leben der christlichen Gemeinde. Es wird nicht weitergefragt „nach dem ‚Sitz‘ der Gemeinde in der Gesellschaft, nach der Bedeutung von Geschlecht, Klasse, Rasse und politischer Situation“ (80).

Diese Beobachtung präzisiert Luise Schottroff weiter für die Gleichnistheorie, wie sie Rudolf Bultmann im Gefolge Adolf Jülichers vertreten hat. In solcher Gleichnisauslegung, die Bild- und Sachhälfte unterscheidet, wird der sogenannten Bildhälfte theologisch kaum Bedeutung beigemessen. Neueren Gleichnistheorien, die versuchen, diesen Dualismus von Bild und Sache zu überwinden und auch das „Bild“ als Offenbarungsrede zu verstehen, lastet Luise Schottroff an, daß ihnen „die Welt der brotbackenden Frauen und schreienden Kinder“ fernbleibt (83ff). Sie dagegen betont, daß die Gleichnisse von der gesellschaftlichen Realität sprechen: „In den Gleichnissen wird die Welt von TagelöhnerInnen, PächterInnen, SklavInnen, Großbauern und Großgrundbesitzern *beschrieben* und auf den Kopf gestellt. Es ist also notwendig, von der sozialgeschichtlichen Erforschung dieser Welt auszugehen“ (84). Sie will die geschilderten Umstände sozialgeschichtlich analysieren, um in der Deutung der Gleichnisse Fehlinterpretationen zu vermeiden, die sie in ihrer Analyse der Auslegungsgeschichte aufzeigt.

Feldarbeit von Frauen in der antiken Landwirtschaft, in: *Gymnasium* 97, 1990, 405–431.

<sup>9</sup> Die wichtigsten Veröffentlichungen sind: *Willy Schottroff/Wolfgang Stegemann* (Hg.), *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen*, 2 Bde., München/Gelnhausen 1979 (Bd. 1: Altes Testament; Bd. 2: Neues Testament). – *Dies.* (Hg.), *Traditionen der Befreiung*, 2 Bde., München/Gelnhausen 1980 (Bd. 1: *Methodische Zugänge*; Bd. 2: *Frauen in der Bibel*). – *Luise und Willy Schottroff* (Hg.), *Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt*, München 1983. – *Dies.*, *Wer ist unser Gott?* (s. Anm. 5.) – *Frank Crüsemann/Willy Schottroff* (Hg.), *Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten*, München 1992.

Zum Verständnis und der angemessenen Deutung des Gleichnisses von der brotbackenden Frau (Mt 13,33; Lk 13,20f) beispielsweise ist es wichtig, die geschichtlichen Hintergründe des Brotbackens zu kennen, für das Gleichnis von der verlorenen Drachme (Lk 15,8–10) den Wert einer Drachme für eine Frau.<sup>10</sup>

Des weiteren will Luise Schottroff den Offenbarungswert des Gleichnisbildes und damit des Alltags der frühen Christen und Christinnen herausarbeiten. Am Beispiel des Gleichnisses von der brotbackenden Frau zeigt sie, wie die Welt dieser Frau in der Auslegungsgeschichte ausschließlich Deutungshilfe für das Gottesreich ist, wobei über brotbackende Frauen dabei theologisch nichts ausgesagt wird. Dieser Gleichnisdeutung setzt Luise Schottroff ein Verständnis entgegen, in der Menschenwelt und Gottesreich in ihrer theologischen Bedeutung zusammenkommen. Die Menschenwelt wird in das Geschehen der Offenbarung einbezogen. Das Gleichnis der brotbackenden Frau „deutet die Gegenwart der NachfolgerInnen Jesu eschatologisch: der Teig ist zugedeckt, wir warten in Ruhe. Das Gleichnis bringt die Gegenwart in Beziehung zu dem machtvollen Prozeß des Gottesreiches. Dieser machtvolle Prozeß (...) wird erfahrbar, wenn die Menschen auf die Hände einer brotbackenden Frau schauen“ (135).

Ziel solcher Auslegung ist es, die Alltagsrealität als Quelle von Offenbarung neu zu entdecken. Es geht darum, „Gottes Offenbarung in der Mitte des Lebens von Menschen zu erkennen und deshalb nach ihrem Alltag, ihren Lebensbedingungen und ihren und den eigenen Erfahrungen zu fragen“ (137).

### III

Im materialen Zentrum ihrer feministischen Sozialgeschichte<sup>11</sup> stehen zwei Grundfragen. Erstens: Wie sah das Alltagsleben von Frauen aus? Zweitens: Was bedeutete es für Frauen, Christin zu werden? Mit beiden Fragen wendet sie sich bisher in der Forschung vernachlässigten Themen zu.

Luise Schottroff zeigt, daß die Rekonstruktion des Alltags von Frauen, respektive ihrer ökonomischen Verhältnisse, sich als schwierig erweist, weil die Ideologie und Realität des Patriarchats diese unsichtbar macht, indem sie Frauen primär über ihre familiären Bezüge und damit über die Vorstellungen, die sich mit einem patriarchalischen Haushalt verbinden, definiert.<sup>12</sup> Als wichtige Quellen für die Rekonstruktion der Ar-

<sup>10</sup> Vgl. dazu unten (III).

<sup>11</sup> Ihre feministische Bibelauslegung verortet Luise Schottroff vor allem im Kontext der Frauenbewegung, respektive der theologischen Frauenbewegung, wie sie sich etwa während der Sommeruniversitäten des Kasseler Forschungsschwerpunktes Feministische Befreiungstheologien von 1987 bis 1991 artikuliert hat.

<sup>12</sup> Auch *Rosmarie Günther*, *Frauenarbeit – Frauenbindung. Untersuchungen zu unfreien und freigelassenen Frauen in stadtrömischen Inschriften*, München 1987, 130, stellt bezüglich des zahlenmäßig geringen Umfanges inschriftlicher Belege für im Handel tätige Frauen fest: Da „ihre Rolle als coniux gesellschaftlich ausschlaggebend war, wurde in der Regel dies auf dem Grabstein vermerkt, nicht ihre Verkaufstätigkeit“.

beitswelt früher Christinnen hebt sie vor allem die Gleichnisse der Evangelien hervor, deren „Bildhälfte“ sie im oben gezeigten Sinn sozialgeschichtlich auswertet. Das Gleichnis von der brotbackenden Frau (Mt 13,33; Lk 13,20f) legt Luise Schottroff erstmals explizit im Hinblick auf die darin sichtbar werdende Frauenarbeit aus. Entgegen herkömmlicher Gleichnisauslegung betrachtet sie diese nicht als Nebensächlichkeits, sondern als integralen Bestandteil der theologischen Aussage des Gleichnisses. Frauenarbeit wird hier zum Bild für das Gottesreich und erfährt durch solche theologische Markierung einen Wert, der ihr innerhalb patriarchalischer Denksysteme sonst nicht zukommt.

Für die Arbeitstätigkeit von Frauen im Neuen Testament arbeitet Luise Schottroff heraus, daß die *sichtbare* Arbeit von Frauen meist unbezahlte Versorgungsarbeit ist, wie spinnen (Mt 6,28; Lk 12,27), Brot backen (Mt 13,33; Lk 13,20f), Mühle drehen (Mt 24,41; Lk 17,35), Flicker aufnähen (Mk 2,21–22 parr), dienen, fegen (Lk 15,8), Wasser schöpfen und tragen (Joh 4,7), Kleider herstellen (Apg 9,39), Hausarbeiten tun (Tit 2,5), und vor allem auch die Arbeit, die Sklavinnen leisten (Mk 14,66.69 parr; Lk 12,45; Apg 12,13 [nicht sicher eine Sklavin]; Apg 16,16). Ob es sich hier tatsächlich durchgängig um unbezahlte Versorgungsarbeit handelt oder um Arbeit, mit der Frauen auch Geld verdient haben, müßte dabei im einzelnen noch überprüft werden. Nach Luise Schottroff wird eindeutige Erwerbsarbeit von Frauen im Neuen Testament allein sichtbar an der Arbeit Lydias im Bereich der Textilproduktion (Apg 16,14), der Arbeit Priscas als Zeltmacherin (Apg 18,3)<sup>13</sup> und der Arbeit von Prostituierten (Mt 21,31f; Lk 7,36–50; Lk 15,30). Neben diesen expliziten Erwähnungen von Frauenarbeit im Neuen Testament ist auch mit der Arbeit von Frauen zu rechnen, die *unsichtbar* bleibt. Das zeigt Luise Schottroff am Beispiel der Feldarbeit von Frauen. Solche Beobachtungen können auf zahlreiche Berufe, wie etwa auch den der Fischerin, erweitert werden.<sup>14</sup> Bezüglich der Herausarbeitung solcher Zusammenhänge bleibt die sozialgeschichtliche Forschung auf die Arbeiten der Geschichtswissenschaft angewiesen.<sup>15</sup> Sie resümiert: „Die Unsichtbarkeit von Frauen durch androzentrische Sprache erzeugt die Vorstellung, daß die produktive Arbeit von Bauern, Fischern und Handwerkern primär Männerleistung ist, während Frauen im Hause arbeiten.“

<sup>13</sup> Vgl. dazu die ausführliche Darstellung der von Luise Schottroff betreuten Dissertation von *Ivoni Richter Reimer*, *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese*, Gütersloh 1992, 202 ff.

<sup>14</sup> Obwohl im Neuen Testament nicht explizit von Fischerinnen gesprochen wird, ist aufgrund inschriftlicher Belege, die Frauen als Fischerinnen ausweisen, nicht auszuschließen, daß auch frühe Christinnen als solche tätig waren. So kann beispielsweise Maria Magdalena durchaus im Fischfang oder in der Fischverarbeitung tätig gewesen sein, gerade auch angesichts der Tatsache, daß Maria durch den Ort Magdala, der wegen seiner Salzfischfabriken bekannt war, näher bestimmt wird (vgl. 127ff).

<sup>15</sup> Zur Berufstätigkeit von Frauen in der römischen Kaiserzeit vgl. vor allem die Arbeiten der historischen Frauenforschung: *Susan Treggiari*, *Jobs in the Household of Livia*, in: *Papers of the British School at Rome* 43, 1975, 48–77, und *dies.*, *Lower Class Women in the Roman Economy*, *Florilegium I*, Ottawa 1979, 65–86. – *Natalie Kampen*, *Image und Status: Roman Working Women in Ostia*, Berlin 1981. – *dies.*, *Römische Straßenhändlerinnen*, in: *Antike Welt* 16, 1985, 23–42. – *Monika Eichenauer*, *Untersuchungen zur Arbeitswelt der Frau in der römischen Antike*, Frankfurt a. M. u. a. 1988. – Günther (s. Anm. 12). Diese vielfach lokalgeschichtlich orientierten Studien haben bei weitem noch nicht das gesamte Quellenmaterial für das Römische Reich erschlossen.

Diesen Eindruck erzeugt auch das Neue Testament. Damit wird die Illusion transportiert, daß die wirtschaftliche Grundlage des Lebens der Frauen der Verdienst der Männer war“ (129).

Ausgehend von der Auslegung des Gleichnisses von der verlorenen Drachme (Lk 15,8–10) widmet sich Luise Schottroff der Frage der Lohnarbeit von Frauen. Indem sie den Wert einer Drachme erhebt, versucht sie die im Gleichnis geschilderte Situation historisch verstehbar zu machen. Sie zeigt auf, daß eine Drachme den Wert eines Silberdenars hat, der laut Mt 20,1–16 dem Tagelohn eines männlichen Tagelöhners in der Landwirtschaft entsprach. Es ist mit dem durchschnittlichen Jahresverdienst von 200 Denaren für einen Tagelöhner in der Landwirtschaft zu rechnen – Ausfalltage wegen Arbeitslosigkeit eingerechnet. Dieser Jahreslohn reicht pro Tag und Kopf für eine sechsköpfige Familie zur Erhaltung der Arbeitsfähigkeit nicht aus. Das Überleben der Familie mußte also durch zusätzliche Lohnarbeit der Frauen und Kinder gesichert werden. Für Weberinnen kann Luise Schottroff nachweisen, daß sie die Hälfte dessen verdienten, was ein Tagelöhner in der Landwirtschaft verdiente. Sie nimmt an, daß die Lohnsituation der Weberinnen die wirtschaftliche Situation von Frauen deutlich macht, die durch Erwerbsarbeit überleben mußten: Sie lebten an der Armutsgrenze. Im Gleichnis von der verlorenen Drachme handelt es sich also um eine Frau, die nach einer Geldsumme sucht, die zu verdienen sie im Vergleich zu einem Mann doppelt soviel Zeit benötigt und die ihr das tägliche Überleben sichert. Luise Schottroff deutet damit das Gleichnis als Ausdruck der Alltäglichkeit des Umgangs von Frauen mit Überlebensgeld und als Verdichtung des Druckes, den dieser Alltag ausübt: „Der patriarchale Mythos, nach dem die ‚normale‘ Frau im Hause ihres Mannes versorgt wird“, hatte mit der Realität der Mehrzahl der Frauen angesichts des fortschreitenden gesamtgesellschaftlichen Verarmungsprozesses wenig zu tun (144).

Luise Schottroff schreibt in ihrem Buch ihre These fort, daß die frühen Christinnen und Christen sich in der Mehrheit aus „Ungebildeten, Armen und Schwachen (im Sinne von 1 Kor 1,26ff)“ rekrutierten, ohne auszuschließen, daß es auch „reiche Frauen und gebildete Oberschichtmänner in den christlichen Gemeinden gegeben hat“ (226). Sie betrachtet das „Evangelium der Armen“ als die zentrale Botschaft und Praxis von Jesus und den frühchristlichen Gemeinden, wie es sich „z. B. in den Seligpreisungen (...) (Lk 6,20f par), im Magnifikat der Maria (Lk 1,46–55), in einem Gebet Jesu (Mt 11,25 par) und bei Paulus (1 Kor. 1,26–31)“ findet (206ff). Die mit dem Armenevangelium verbundene „Option für die Armen“ erweitert sie nun um die „Option für die Frauen“. Sie sieht sich zu dieser Erweiterung und Modifikation durch die exegetische Beobachtung veranlaßt, daß das Evangelium der Armen häufig im Zusammenhang mit Frauenprophetie begegnet. Das zeigt sie sowohl anhand der „Inhalte von Frauenprophetie“ – soweit sie in der Tradition überhaupt noch greifbar sind – als auch an den „Erzählungen von Gottes Parteinahme für erniedrigte Frauen, die zu Prophetinnen werden“.

Die Inhalte von Frauenprophetie und ihre Verknüpfung mit dem Evangelium der Armen illustriert sie vor allem an zwei Traditionen, die Frauen als Prophetinnen des Evangeliums der Armen zeigen: Dem Hannalied (1 Sam 2, 1–20; Targum Jonatan) und dem Magnifikat (Lk 1,46–55). Solche Verkündigung des „Evangeliums der Armen bot jüdischen und christlichen Menschen eine Sprache für Patriarchatskritik, die zugleich befreiendes Handeln ermöglichte“ (206). Aus den Erzählungen von Gottes Parteinahme für erniedrigte Frauen, die zu Prophetinnen werden, ar-



beitet Luise Schottroff die Motivtradition der „Erhöhung erniedrigter Frauen“ heraus, die die jüdisch-christliche Tradition durchzieht (258ff).<sup>16</sup> Diese Motivtradition erinnert an Frauen, die durch Lebenssituationen gekennzeichnet waren, die zu ihrer Erniedrigung (*tapeinosis*) führten, wie etwa illegitime Schwangerschaft, Kinderlosigkeit, chronische Krankheit, Drohung der Steinigung wegen Ehebruchs oder Witwenarmut, und die von Gott aus dieser Lage befreit wurden.

#### IV

Hermeneutischer Schlüssel und Norm für die Interpretation und Bewertung der frühchristlichen Schriften und ihrer Rezeptionsgeschichte bildet für Luise Schottroff das „Armenevangelium verbunden mit der Option für die Frauen“. Diese hermeneutische Entscheidung ist gespeist durch zwei Defizite herkömmlicher Forschung: einmal die vielfach mangelnde Wahrnehmung des Umstandes, daß sich die Mehrzahl der frühen Christen und Christinnen aus der Unterschicht rekrutierte, was politische Implikationen hatte und sich auf die Theologiebildung auswirkte. In solchem Zusammenhang weist sie auf die wichtigen Impulse hin, die befreiungstheologische Bibellektüre armer Länder zum Verstehen der frühchristlichen Botschaft vermitteln können. Ein weiteres Defizit der Forschung beschreibt Luise Schottroff in der mangelnden Wahrnehmung der Tatsache, daß die Geschichte des Christentums eine Geschichte von Männern *und* Frauen ist. Eine ideologiekritische Lektüre frühchristlicher Texte und ihrer Auslegungsgeschichte zeigt, wie wenig eine androzentrische Gesellschaftstheorie, die den Frauen einen den Männern untergeordneten Status und einen auf das Haus eingegrenzten Lebensraum zuzuordnen versucht, der Alltagssituation insbesondere von Unterschichtsfrauen entsprochen hat. Indem Luise Schottroff auf diese Sachverhalte hinweist und den Frauenalltag vergegenwärtigt, leistet sie einen wesentlichen Beitrag zur kritischen Rekonstruktion der verschütteten Geschichte frühchristlicher Frauen.

Die damit verbundene hermeneutische Entscheidung, Geschichte vorrangig an der Achse von Unterdrückung und Befreiung zu rekonstruieren, ist vor dem Hintergrund ihres befreiungstheologischen Impetus verständlich. Für die feministische Frauengeschichtsschreibung bedeutet solche Hermeneutik aber auch eine Engführung, indem sie implizit die Frauen weiterhin primär als Opfer der Geschichte versteht. Feministische Theoriebildung dagegen modifiziert zunehmend ein Geschichtsbild, das Frauen als die Unterworfenen der Geschichte zeichnet. Trotz des Wahrheitsmoments solcher Perspektive, versucht die Frauenforschung sich zunehmend offensiver der *differenten* Lebenswirklichkeit von Frauen zuzuwenden und von vereinfachenden Kategorisierungen

<sup>16</sup> Sie sind greifbar in Gen 38; 1 Sam 1.2; 4 Esra 9–10; dem Buch Ruth; der Susannalegende; Rabbi Aqiba BQ VIII 6 sowie Joh 7,53–8,11; Lk 7,36–50; Joh 4; Lk 1.2; Mt 1; Mt 5,25–34 par und Lk 13,10–17.

abzusehen. Das Leben der Frauen im Römischen Reich formte sich verschiedenartig gemäß ihrer jeweils zu bestimmenden sozioökonomischen Situationen und war durch eine Vielzahl weiterer Faktoren bestimmt, wie etwa ethnische Zugehörigkeit, Stadt/Land-Gefälle<sup>17</sup>, lokalpolitische Besonderheiten und dergleichen. Dem zu modifizierenden Topos der unterdrückten Frauen korrespondiert in Luise Schotttroffs Werk der Topos der unterdrückenden sogenannten Pax Romana. Der Begriff der Pax Romana bleibt aber weitgehend Chiffre für Unterdrückung und wäre entsprechend zu präzisieren und zu differenzieren.

Luise Schotttroffs weitergehende These, daß sich vor allem *Christinnen* patriarchaler Gesellschaftsideologie widersetzen, ist im Hinblick auf die von der feministischen Frauenforschung angestrebte, möglichst alle Lebensformen umfassende Rekonstruktion von Frauengeschichte unproduktiv. Sie steht in der Gefahr, das Leben der Christinnen gegen das der übrigen Frauen innerhalb des Römischen Reiches auszuspielen. In solchem Denken ist es dann nicht mehr wie noch vor Jahren das Judentum, vor dessen patriarchalischem Hintergrund das Christentum um so lichter hervortritt, sondern der Alltag der nichtchristlichen Frauen innerhalb der Pax Romana. Das Schreckbild des jüdischen Patriarchates, welches die Arbeiten zur Geschichte der christlichen Frauen beherrschte und das Christentum als *die* Befreiung der Frauen zeichnete, hat sich als nicht haltbar erwiesen.<sup>18</sup> Es sollte vermieden werden, an die Stelle des Bildes vom jüdischen Patriarchat und den unterdrückten Jüdinnen nun das Bild vom Patriarchat des Römischen Reiches und den unterdrückten andersgläubigen Frauen zu setzen. Aus welchen Traditionen und Texten nichtjüdische und nichtchristliche Frauen ihre Befreiungsimpulse schöpften und wie diese sich im einzelnen gestalteten, muß durch eine analoge ideologiekritische und methodisch reflektierte Lektüre geschehen, wie dies für den jüdisch-christlichen Textbereich erarbeitet worden ist. Darum bemühen sich die von Luise Schotttroff nicht

<sup>17</sup> Luise Schotttroff dagegen hält die Unterscheidung der Situation von Frauen in den Großstädten des Römischen Reiches und in ländlichen Provinzen im Blick auf die Situation der Bevölkerungsmehrheit im Römischen Reich für „nicht sehr relevant“ (100).

<sup>18</sup> Zur Debatte vor allem des *feministischen* Antijudaismus vgl. *Judith Plaskow*, Sind die Juden schuld am Patriarchat? Gegen christlich-feministische Mythenbildung (1980), in: JK 51, 1990, 434–436. – *Dies.*, Feministischer Antijudaismus und der christliche Gott, in: Kirche und Israel 5, 1990, 9–25. – *Bernadette J. Brooten*, Jüdinnen zur Zeit Jesu. Ein Plädoyer für Differenzierung, in: *dies./Norbert Greinacher* (Hg.), Frauen in der Männerkirche, Mainz 1982, 141–148. – *Dies.*, Jewish Women's History in the Roman Period: A Task für Christian Theology, in: HThR 79, 1986, 22–30. – *Monika Fander*, Frauen im Urchristentum am Beispiel Palästinas, in: JBTh 7, 1992, 180ff; sowie die Sammelbände *Christine Schaumberger* (Hg.), Weil wir nicht vergessen wollen ... Zu einer Feministischen Theologie im deutschen Kontext (AnFragen 1. Diskussionen Feministischer Theologie), Münster 1987, sowie *Leonore Siegele-Wenschkewitz* (Hg.), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte, München 1988.

rezipierten Arbeiten von Ross S. Kraemer, die die Geschichte und Theologie von Frauen *verschiedenster* Religionszugehörigkeit aufzeigen.<sup>19</sup> Das unterstreicht die für die feministische Geschichtsschreibung weiterhin notwendige umfassende Text- und Gesellschaftsanalyse, die vor keiner historischen Quelle halt machen darf. Auch Luise Schottroff geht in ihrer Analyse weit über die Grenzen des neutestamentlichen Kanons hinaus, indem sie ein breites Spektrum jüdischer und christlicher Literatur analysiert. Damit setzt sie die wichtige Erkenntnis feministischer Forschung um, die neben der ideologiekritischen Lektüre der klassischen Texte zur Frauengeschichte vor allem fordert, weitere historische Quellen für die Frauengeschichtsschreibung auszuschöpfen. Bernadette J. Brooten hat schon 1985 mit Nachdruck darauf hingewiesen, wie nötig es ist, die verschiedensten zur Verfügung stehenden historischen Quellen zu erschließen, beispielsweise Rechtsdokumente wie Ehe-, Ammen- und Darlehensverträge, Steuerbescheinigungen, Kaufverträge, Papyrusdokumente, Inschriften, archäologische Quellen und viele andere.<sup>20</sup> Diese Forderung ist für die theologische Frauengeschichtsschreibung noch immer nicht eingelöst. Luise Schottroffs Rekurs auf Arbeiten der historischen Frauenforschung – etwa bezüglich der Arbeitstätigkeit antiker Frauen – zeigt die Ergiebigkeit solchen Vorgehens. Diese Arbeiten stützen ihre These, daß sich das Leben der Frauen anders gestaltete, als die Weiblichkeitskonstruktionen patriarchalischer Gesellschaftstheorie vermitteln wollen. Interdisziplinäre Frauenforschung ist also in jeder Hinsicht dringend geboten und kann nicht intensiv genug gesucht werden. Luise Schottroffs Buch bildet einen Meilenstein auf dem Weg deutschsprachiger feministisch-befreiungstheologischer Sozialgeschichte, das in seiner kompromißlosen Positionsbestimmung und Polemik vor allem solche Frauen und Männer ansprechen wird, die sich dem befreiungstheologischen Paradigma verpflichtet wissen.

<sup>19</sup> Vgl. dazu vor allem von Ross S. Kraemer, *Her Share of the Blessings. Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York/Oxford 1992. Die Öffnung der jüdisch-christlichen Binnenperspektive kennzeichnet auch die von ihr herausgegebene Quellensammlung: *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics. A Sourcebook on Women's Religions in the Greco-Roman World*, Philadelphia 1988.

<sup>20</sup> Bernadette J. Brooten, *Frühchristliche Frauen und ihr kultureller Kontext. Überlegungen zur Methode historischer Rekonstruktion*, in: *Einwürfe 2: Zur Bibel, Lektüre und Interesse*, München 1985, vor allem 84–87.