

TEIL III

Auf dem Weg  
zu einer feministischen Rekonstruktion  
der Geschichte des frühen Christentums

VON LUISE SCHOTTROFF



## 1. DAS NEUE TESTAMENT ALS QUELLE FÜR FRAUENGESCHICHTE

Im folgenden möchte ich das Neue Testament frauengeschichtlich im feministischen Sinne befragen. Die Quellenbegrenzung auf das Neue Testament hat pragmatische Gründe, da aus feministischer Perspektive die Kanonisierung des Neuen Testaments als patriarchaler Herrschaftsakt anzusehen ist und nichtkanonische Schriften in historischer und oft auch theologischer Hinsicht denselben Anspruch auf Aufmerksamkeit haben wie das Neue Testament. Ich beschränke mich auf das Neue Testament und kann für die nichtkanonische frühchristliche Literatur auf bereits vorliegende Veröffentlichungen bzw. auf offene Forschungsaufgaben hinweisen. Auch nichtchristliche Quellen können hier nicht systematisch besprochen werden, obwohl das Projekt einer Geschichte der Frauen im frühen Christentum solche Forschungen benötigt. Ich ziehe außerneutestamentliche (christliche wie nichtchristliche) Quellen nur soweit heran, wie sie für die Aufgabenstellung dieses Kapitels hilfreich sind.

Nach einigen Überlegungen zur Methode (1.1) werde ich ausgewählte Aspekte der Frauengeschichte, die das Neue Testament erkennen läßt, besprechen (ab 1.2).

Ruth ALBRECHT, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen*. Göttingen 1986; Virginia BURRUS, *Chastity as Autonomy. Women in the Stories of Apocryphal Acts*. Lewiston/New York/Queenston (Ontario) 1987; Stevan L. DAVIES, *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts*. Southern Illinois University Press 1980; Anne JENSEN, *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum*. Freiburg/Basel/Wien 1992; Ross S. KRAEMER, *Bibliography: Women in the Religions of the Graeco-Roman World*, in: *Religious Studies Review* 9 (1983) 127–139; DIES., *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics. A Sourcebook on Women's Religions in the Greco-Roman World*. Philadelphia 1988; DIES., *Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World*. New York/Oxford 1992; Elaine PAGELS, *Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien*. Frankfurt a. M. 1981; Griet PETERSEN-SZEMERÉDY, *Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike*. Göttingen 1993; Sarah B. POMEROY, *Frauenleben im klassischen Altertum*. Stuttgart 1985; Carola REINSBERG, *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland*. München 1989.

### 1.1 „Frauen suchen ihre Geschichte“

Die Frauengeschichte in und hinter den Schriften des frühen Christentums zu suchen nötigt dazu, nach dem Konzept für solche Geschichtsschreibung zu fragen.

Die traditionelle oder herrschende Geschichtsschreibung der Geschichte des Urchristentums arbeitet mit einem *androzentrischen Konzept von Geschichtsschreibung*. Für sie gilt, was Gisela Bock in einem grundlegenden Aufsatz von 1983 (2. Aufl. 1987) über die traditionelle androzentrische Geschichtswissenschaft generell sagt: „Frauen werden nicht einfach vergessen, sondern die weibliche wird als Sonderfall der männlichen Species ‚Menschheit‘ verstanden, während Geschichte von Männern als Allgemeingeschichte definiert wird“ (27). Dieses androzentrische Konzept von Geschichtsschreibung beansprucht für sich Universalität. Vor allem durch die neuere Frauenforschung und die feministische Geschichtswissenschaft ist klargeworden, daß diese Universalität nicht unvollständig, sondern falsch ist (s. Bock 1987). Für die androzentrische Geschichtsschreibung der Anfänge des Christentums heißt das z. B., daß Prisca als Ehefrau Aquilas zwar kurz erwähnt wird, aber die Geschichte der ersten Christinnen auch hier nicht in den Blick kommt. Frauen und Kinder bleiben unsichtbar oder sind Anhängsel der Männer.

Die neuere feministische Geschichtswissenschaft kritisiert diese androzentrische Geschichtswissenschaft fundamental. Es genügt also nicht, ihr eine additiv-kompensatorische Frauengeschichtsschreibung hinzuzufügen oder den vergessenen Beitrag von Frauen zur Allgemeingeschichte zu thematisieren. Ein Bild von Prisca als bedeutender Frau in der männlichen Welt der Allgemeingeschichte verdunkelt die Geschichte christlicher Frauen und beläßt der androzentrischen Geschichtsschreibung den falschen Anspruch auf Allgemeinheit. Dennoch kann feministische Geschichtsschreibung auf Arbeiten mit solchen Konzepten aufbauen, z. B. auf den Untersuchungen von Harnack über Prisca. Feministische Geschichtsschreibung muß das Schweigen der androzentrischen Quellen und ihrer androzentrischen Auslegung durchbrechen. Carla Ricci nennt diesen Prozeß „Exegese des Schweigens“.

*Feministische Geschichtswissenschaft* fordert, daß Geschlecht als soziale Kategorie neben der Kategorie Klasse im Zentrum von historischer Forschung stehen muß. „Nicht nur wird die historiographische Relevanzhierarchie umgestülpt, sondern auch die dominierende soziale Wertehierarchie der untersuchten (und der eigenen)

Gesellschaft wird zur Diskussion gestellt: historiographisch und sozial wird neu gesehen und gewertet, was Frauen tun, tun sollen, getan haben. Zweitens liegt die Annahme zugrunde, daß sexuelle Differenzierung ebenso wie sexuelle Hierarchie sozialpolitisch-kulturelle Produkte sind, daß sie weder auf biologische Determinierung noch auf andere (existentielle, transzendente) Wesenheiten außerhalb historischer Prozesse ... zurückzuführen sind“ (Bock, 38). Dabei ist es notwendig, für jede historische Situation neu zu klären, welche Gestalt des Patriarchats in ihr erkennbar ist, also nicht mit einem geschichtsübergreifenden Konzept von Frauenunterdrückung, ökonomischer Ausbeutung, Weiblichkeit usw. zu arbeiten.

Ein umfassendes Konzept von *Patriarchat*, das die differenzierte Verzahnung von sexistischer Frauen-, Kinder- und in anderer Weise auch Männerunterdrückung durch die Eliten mit ökonomischer Ausbeutung, Militarismus, Ethnozentrismus und anderen Herrschaftsinstrumenten beachtet, ist gerade in der neutestamentlichen Wissenschaft mit Erfolg angewendet worden (zuerst von Elisabeth Schüssler Fiorenza). Dieses Konzept nötigt dazu, konkrete Beziehungssituationen zu erarbeiten, um die Verzahnungen in den Blick zu bekommen. Zum Beispiel bedeutet eheloses Leben für Frauen und Männer durchaus Unterschiedliches. Für Frauen aus der armen Bevölkerungsmehrheit ist ein eheloses Leben, das z. B. als Befreiung von der Lebensgefahr durch Schwangerschaften und Geburten von Frauen ersehnt wird, kaum möglich ohne die wirtschaftliche Einbindung in eine solidarische Gruppe von Frauen bzw. von Frauen und Männern.

Ein solches umfassendes Konzept von Patriarchat nötigt weiterhin dazu, die *Begrenztheit der eigenen Blickweise zu erforschen*. Im deutschen Kontext bedeutet das vor allem, den Antijudaismus, Eurozentrismus und andere Herrschaftsorientierungen in der Geschichtsschreibung des Urchristentums kritisch aufzuarbeiten und einen Dialog mit feministischen Historikerinnen anderer Kontexte, z. B. Lateinamerikas, zu suchen.

Es hat sich bewährt, „nach Frauen zu fragen, deren Leben und Arbeit nicht nur von der geltenden Norm, sondern auch von der Realität der meisten Frauen abweichen. Wichtige Beispiele sind frauenliebende Frauen und Prostituierte“ (Bock, 50). An ihnen wird zuerst die Gestalt von *Frauenunterdrückung und Frauenwiderstand* sichtbar. Frauen, die sich den patriarchalen Normen anpassen, wird es leichtgemacht, ihre Unterdrückung nicht zu erkennen und Widerstand für unweiblich zu halten. Je intensiver Frauen die patriarchalen Normen durchbrechen, desto deutlicher werden für sie und andere

die Wahrheit der Unterdrückung und die Möglichkeiten des Widerstandes. Diese Einsicht feministischer Geschichtswissenschaft ist theologisch außerordentlich bedeutsam. Die theologische Vorstellung von Gerechtigkeit in der jüdischen und frühchristlichen Tradition ist an dem Leben der „Letzten“ im Volk orientiert, bei denen die Gerechtigkeit, die Gott will, beginnen muß (s. nur Mt 21,31 f.; Lk 7,36–50).

Ein umfassendes Konzept von Patriarchat besagt nicht, daß nicht jeweils die konkrete Gestalt des Patriarchats in einer bestimmten historischen Situation erforscht werden muß. Feministische Geschichtswissenschaft versteht sich zudem als offenen Prozeß, in dem bewußt nicht mit festgeschriebenen Konzepten gearbeitet wird. Es sind erstaunliche und oft auch überraschende Entdeckungen gemacht worden, auch die, daß das Patriarchat (in seinen wechselnden Gestalten) sich niemals wirklich durchsetzen konnte.

„Im Kontext einer männlich-beherrschten Gesellschaft ... Frauen ins Zentrum zu stellen, heißt ... nicht, daß an die Stelle einer männerzentrierten Landschaft nun eine frauenzentrierte treten soll: Es geht nicht um eine umgekehrte Diskriminierung. ... es bedeutet vielmehr, Stumme zum Sprechen zu bringen“ (Bernadette Brooten 1985, 79). Feministische Geschichtswissenschaft muß grundsätzlich alle Aspekte von Geschichte im Blick haben (auch die, in denen Frauen scheinbar nicht vorkommen) und Frauen ins Zentrum der Geschichtsschreibung stellen. Nur so wird der Weg zu einem „anderen“ Blick auf die *ganze* Geschichte frei.

Dem Anspruch androzentrischer Geschichtswissenschaft, universal, wertneutral und objektiv zu sein, begegnet feministische Geschichtswissenschaft mit Grundlagenkritik. Dieser Anspruch verdeckt die faktisch vorhandene Parteilichkeit zugunsten patriarchaler Eliten und Herrschaftsverhältnisse. Aus der Perspektive einer feministischen Geschichtswissenschaft ist es notwendig, vor jeglicher historischen Rekonstruktion die eigene Sichtweise zu erforschen und offenzulegen, also die eigene Parteilichkeit zu erkennen.

Die *Parteilichkeit* feministischer Geschichtswissenschaft ist an ihrer Verwurzelung in der Frauenbewegung und dem Kampf um Befreiung im umfassenden Sinne orientiert. Meine historische Arbeit entsteht aus der Analyse meiner und vieler anderer Frauen Erfahrung (zu den Begriffen von Erfahrung und Parteilichkeit s. besonders Maria Mies). Die fast schon groteske Unfähigkeit patriarchaler Institutionen wie der Kirchen oder Universitäten in meinem Kontext, sich zu verändern in Richtung auf eine gerechte Gesellschaft in der

Einen Welt, hat historische Wurzeln. Aber auch der Frauenwiderstand dagegen hat historische Wurzeln. Jede feministisch-historische Arbeit an den Wurzeln der gegenwärtigen Strukturen trägt einen Baustein für die Zukunft eines menschenwürdigen Lebens bei.

Trotz des umfassenden Anspruchs ist die Aufgabe historischer Rekonstruktion aus feministischer Perspektive als Stückwerk zu betrachten. Gerade weil die meisten Quellen eine androzentrische Sprache und Perspektive haben und den Interessen patriarchaler Herrschaft dienen, ist das Ziel einer umfassenden Allgemeingeschichte kaum erreichbar. Viele Aspekte der Geschichte von Frauen und Kindern werden im Dunkel bleiben.

„Wer die historische Arbeit als eine Rekonstruktionstätigkeit anerkennt, bekennt sich auch zu einer neuen Art von Bescheidenheit: Der Versuchscharakter ... kann bereitwilliger zugegeben und der Einfluß persönlicher ... Interessen ... offener erörtert werden“ (Brooten, 65).

Ich begreife die Frauengeschichtsschreibung in dem hier skizzierten Sinne als *feministische Sozialgeschichte*. Damit will ich sagen, daß – wie schon gezeigt – zuerst nach den „Letzten“ der Gesellschaft zu fragen ist und daß die alltäglichen Lebensbedingungen der Frauen der armen Bevölkerungsmehrheit erforscht werden müssen. Sozialgeschichte verstehe ich dabei als ein umfassendes Konzept, das alle Aspekte des Lebens erforscht, auch die Religionen. Die Sozialgeschichtsschreibung schließt also die Religionsgeschichte mit ein.

Gisela BOCK, Historische Frauenforschung: Fragestellungen und Perspektiven (1983), in: Karin HAUSEN, a. a. O. 24–62; Bernadette BROOTEN, Frühchristliche Frauen und ihr kultureller Kontext. Überlegungen zur Methode historischer Rekonstruktion, in: Einwürfe, Bd. 2 (1985) 62–93; Adolf HARNACK, Über die beiden Recensionen der Geschichte der Prisca und des Aquila in Act. Apost. 18,1–12 = Sitzungsberichte der Königlich-Preußischen Akademie der Wiss. zu Berlin, Jg. 1900; Karin HAUSEN (Hrsg.), Frauen suchen ihre Geschichte. 2. Aufl. München 1987; Annette KUHN, Artikel: Frauengeschichte, in: Anneliese LISSNER u. a. (Hrsg.), Frauenlexikon. Freiburg/Basel/Wien 1988, 338–346; Maria MIES, Methodische Postulate zur Frauenforschung (1978) und: Frauenforschung oder feministische Forschung?, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Heft 11 (1984) 4. Aufl. 1989, 7–25; 40–60; Carla RICCI, Mary Magdalene and many others. Women who followed Jesus. Translated from the Italian by Paul Burns. Well-Wood and Minneapolis 1994; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Das Schweigen brechen – sichtbar werden, in: Concilium 21 (1985) 387–398.

## 1.2 „Und sie rief ihre Freundinnen zusammen“ (Lk 15,9). Orte der Frauensolidarität im Neuen Testament

Das Neue Testament ist eine hervorragende Quelle für Frauengeschichte. Es gibt in ihm Texte, die Frauen Vorschriften machen wollen und indirekt und unfreiwillig erkennen lassen, wie Frauen leben und leben wollen. Daneben gibt es Texte, die explizit über Frauen berichten wollen, wenn auch immer in androzentrischer Perspektive und Sprache. Weiterhin gibt es Texte, die scheinbar nicht über Frauen sprechen, denen aber mit kritischen Fragen die Frauengeschichte zu entlocken ist.

In ganz unterschiedlichen Zusammenhängen des Neuen Testaments wird erkennbar, daß es im frühen Christentum ein Gemeinschaftsleben von Frauen gegeben hat. Die Isolierung einer einzelnen Frau in einem Kleinsthaushalt, die die heutige Erfahrung von Frauen oft prägt, mag es in Einzelfällen in der Alten Welt gegeben haben. Die Regel war jedoch, daß Frauen an gemeinsamen Orten arbeiteten – sei es innerhalb eines größeren Haushaltes oder außerhalb. Solche Orte gemeinsamer Handarbeit von Frauen werden in Tobit 2,11–14 und bei Origenes (*contra Celsum* III 55) erwähnt (s. dazu auch W. Schottroff zur Arbeit von Frauen im Harem). Wieweit in den Wohnhäusern ein Frauenraum abgeteilt war, ist zu fragen. Philo (*de special. legibus* III 169 ff.) fordert sehr energisch die Begrenzung der Bewegungsmöglichkeit von Mädchen auf die Frauenabteilung im Haus und die Begrenzung für die verheirateten Frauen auf das ganze Haus. Ob jedoch diese gegenüber dem Ersten Testament neue Sitte, zumal bei den beschränkten Wohnverhältnissen der Bevölkerungsmehrheit, tatsächlich verbreitet war, ist zu bezweifeln. Die Verbannung der Frauen aus der Öffentlichkeit, die Philo will, ist jedenfalls im frühen Christentum und im Judentum nicht als Regel zu beobachten. Wie Philo regt sich der 1. Timotheusbrief über Frauen auf, die sich freizügig in der Öffentlichkeit bewegen (1 Tim 5,13), und wir sehen einzelne Frauen und Gruppen von Frauen in der Öffentlichkeit von Versammlungen, Straßen und Märkten, auch auf Reisen, wie z. B. die Philosophin Hipparchia (Diogenes Laertius VI 96 ff.) oder die christliche Apostelin Thekla (*Acta Theclae*; Schneemelcher).

Das Gemeinschaftsleben von Frauen, das das Neue Testament erkennen läßt, ist in allen Bereichen des Lebens angesiedelt: bei der Arbeit (Mt 24,41 par), in der solidarischen Nachbarschaft von Frauen (Lk 15,9), auf den Straßen (1 Tim 5,13; Lk 8,1–3; Mk 15,40 f. par),

im jüdischen (Apg 16,13) und christlichen (1 Kor 11,5; 14,34) Gottesdienst. Es ist davon auszugehen, daß das Familienleben in einer patriarchalen Familie sich weitgehend in Gemeinschaft von Frauen vollzieht. Mit dem Weg in der Nachfolge Jesu bzw. dem Leben in Gemeinden, die Jesus als Messias verehren, werden diese Frauengemeinschaften weitergeführt und in der Tradition jüdischer Frauengemeinschaften auch solidarisch gestaltet. Solche solidarischen Gestaltungen sind in folgenden Texten erkennbar: Frauen lesen gemeinsam die Tora und feiern einen jüdischen Gottesdienst (Apg 16,13, dazu Richter Reimer) wie viele andere jüdische Frauengemeinschaften auch. Frauen ziehen zu zweit als Missionarinnen des Christusevangeliums über Land, wie es z. B. für Tryphaina und Tryphosa anzunehmen ist (Röm 16,12; D'Angelo). Die Frauen von Damaskus, so erzählt Josephus (bell. jud. II 560 f.), praktizieren bis auf wenige Ausnahmen freiwillig die jüdische Religion. Als die nichtjüdischen Männer der Stadt die jüdische Bevölkerung umbringen wollen, wohl vor allem um sich als prorömisch zu erweisen, müssen sie das vor ihren Frauen geheimhalten. Auch hier zeigt sich, daß es Organisationsformen von Frauen gab, die es ihnen ermöglichten, unabhängig von ihren Männern die jüdische Religion anzunehmen und auch als politische Kraft eigenständig aufzutreten. Solche Organisation von Frauen, die ihnen öffentlichen Widerstand ermöglicht, ist auch für Antiochien (wohl in Syrien) für die Zeit Theklas oder der Theklallegenden anzunehmen. Die Frauen, die hier öffentlich für das Leben der Christin Thekla eintreten (Acta Theclae 27–28.32.34–35 s. Schneemelcher), sind zum Zeitpunkt dieses Protestes noch nicht Christinnen. Ob sie Jüdinnen sind oder nicht, ist unbekannt.

In 1 Tim 5,16 und Apg 9,36–43 wird deutlich, daß Frauengruppen sich auch zusammenschließen, um wirtschaftlich schwächeren Frauen den Lebensunterhalt zu ermöglichen. Tabithas gute Werke und Barmherzigkeitstaten bestehen unter anderem darin, daß sie für eine Gruppe von Witwen Kleider gewebt hat. Diese Frauengruppe weint gemeinsam bei ihrem Tod (Apg 9,36). Diese „Witwen“ sind aber nicht *Almosenempfängerinnen*, sondern eigenständige und aktive Mitglieder einer christlichen Gruppe, vgl. auch Apg 6,1 (dazu s. Schüssler Fiorenza). Die Einbindung der solidarischen Praxis innerhalb einer Frauengruppe in die jüdische Frömmigkeitspraxis wird hier explizit (Apg 9,36) deutlich. „Tabitha ist eine Christin. Sie lebt jüdisch. ... Eine Jüdin-Christin muß somit ihre Wurzeln nicht leugnen“ (Ivoni Richter Reimer, 89). In Apg 13,50 und wohl auch 17,4.12 handeln Frauengruppen innerhalb der städtischen Oberschicht von

Pisidien in Antiochien bzw. Thessalonice und Beröa. In Apg 13,50 helfen sie der jüdischen Gemeinde, Paulus und Barnabas zu vertreiben. In Apg 17,4.12 werden sie Anhängerinnen der christlichen Botschaft. In allen drei Fällen handelt es sich um Nichtjüdinnen der Abstammung nach, die die jüdische Religion praktizieren und gemeinsam in die Synagoge gehen.

Von diesem Material aus lassen sich die mageren Aussagen des Neuen Testaments über die Frauen aus Galiläa, die Jesus auf seinem Weg von Galiläa nach Jerusalem folgten, ergänzen.

Die galiläischen Frauen, sagt Lk 8,2, seien durch Jesus bzw. durch Jüngerinnen oder Jünger Jesu (vgl. Lk 9,2; 10,9) von Krankheiten oder Dämonen geheilt worden. Sie ziehen wie die Zwölf mit Jesus durch das Land und verkündigen das Reich Gottes – so wird Lk 8,1.2 gelesen werden müssen. Dazu gehört, wie Lk 9,2; 10,9 zeigen, daß sie selbst auch Kranke heilen. „Sie dienten (*diakonein*) ihnen (andere Lesart: ihm) nach ihrem Vermögen“ (Lk 8,3). Sprachlich kann das bedeuten, daß sie die Jesumännergruppe *finanziell* unterstützten, aber auch, daß sie sie *nach Kräften, nach ihren Möglichkeiten* unterstützten, wie ein Blick in ein größeres griechisches Lexikon zu *ta hyparchonta* zeigen kann. Die festsitzende Auslegungstradition, nach der die Frauen vermögend waren – oder doch Lukas sie sich als vermögend vorgestellt hat –, möchte ich in Frage stellen. Meine Gründe sind: 1. Die Festlegung der Wendung auf finanzielle Vermögenswerte hat die sprachlich mögliche Lesung „nach ihren Möglichkeiten“ niemals berücksichtigt, was das Erkenntnisinteresse der AuslegerInnen an wohlhabenden Frauen im Neuen Testament zeigt, das sich auch sonst deutlich machen läßt (s. besonders Richter Reimer für die Apg). 2. Wenn vermutet wird, daß die Frau eines herodianischen Aufsehers, Johanna (Lk 8,3), aus der vermögenden Schicht stammt, dann ist damit noch nicht der Reichtum der vielen anderen Frauen belegt, um deren „Dienen nach ihrem Vermögen“ es hier geht. 3. Die Armut der Bevölkerungsmehrheit ist in der historischen Realität des jüdischen Volkes im ersten Jahrhundert und ihrer Darstellung in den Evangelien, auch bei Lukas, eindeutig. So ist diese Wendung, ähnlich wie die Beschreibung der Jesusnachfolge der galiläischen Frauen nach Mk (15,41) und Mt (27,55), auf dem Hintergrund der Praxis des „Dienens“ in der Jesusnachfolge und den christlichen Gemeinden zu lesen: als Versuch, die geschlechtshierarchische Arbeitsteilung, nach der nur Frauen und SklavInnen Versorgungsarbeit leisten, gerade aufzubrechen (s. nur Mk 10,42–45 parr). Dienen bezeichnet im Zusammenhang des frühen Christentums Ver-

kündigungsdienst *und* Versorgungsdienst von Männern und Frauen mit einem expliziten antihierarchischen Anspruch. Daß sie ihm oder ihnen „nach ihrem Vermögen“ dienten, ist eine Parallelaussage zu Mk 14,8: „Sie hat getan, was sie konnte.“

In diesem Fall zeigt es sich bereits, daß eine feministische Lektüre des Neuen Testaments sich gegen festsitzende Auslegungstraditionen, die das frühe Christentum in der wohlhabenden Schicht ansiedeln wollen und Frauen selbstverständlich in der Versorgungsarbeit beschäftigt sehen (so die Auslegungstradition von Mk 15,41 par gegen Mk 10,42–45 parr), den Zugang zu den Texten erkämpfen muß.

Die galiläische Frauengruppe in der Nachfolge Jesu steht eindeutig in der Tradition jüdischer Frauengruppen bzw. jüdisch lebender Frauengruppen (nichtjüdischer Herkunft), von denen oben die Rede war. Das heißt, wir können davon ausgehen, daß diese galiläische Frauengruppe untereinander solidarische Gemeinschaft gepflegt hat und ein Frauenbewußtsein hatte, das es ihr erlaubte, auch Fraueninteressen öffentlich zu vertreten und sich in der Gestaltung der christlichen Praxis eigenständige Vorstellungen zu machen.

Die Frauengruppe aus Galiläa und ähnliche Frauengemeinschaften sind der historische Hintergrund dafür, daß in der Jesustradition so ungewöhnliche Frauengeschichten erzählt werden: von widerständigen Frauen wie der Blutflüssigen, der Syrophönizierin oder den Prostituierten, die sowohl in der Täuferbewegung (Mt 21,32) als auch in der Jesusbewegung (so wird Mt 21,31 und Lk 7,36–50 verstanden werden müssen) anzutreffen sind. Deshalb steht dieser Abschnitt hier auch für das in der feministischen Theologie wichtige Thema „Jesus und die Frauen“ (s. dazu aber noch unten 3.1).

Maria Magdalena ist wegen Lk 8,2 in der kirchlichen Auslegungstradition oft als eine solche Prostituierte angesehen und mit der Namenlosen in Lk 7,36–50 identifiziert worden: allerdings als *ehemalige* Prostituierte, die ihr Hurenleben bereut hat. Die Texte geben für diese Identifizierung Maria Magdalenas mit einer Prostituierten keinen Anhaltspunkt und schon gar nicht für die Vorstellung von Huren-„reue“ und Prostitution als *moralischem* Defekt. Sie zeigen vielmehr Frauen, die sich durch Prostitution ernähren, weil sie nur so überleben können, und sich solidarische Strukturen im Rahmen der Täufer- und Jesusbewegung suchen. Die Frage nach dem Verhältnis von Maria Magdalena und den anderen galiläischen Frauen zu diesen Prostituierten kann nun neu gestellt werden. Gab es in der Jesusbewegung Solidarität zwischen Prostituierten und Frauen, die sich nicht prostituierten, und zwischen Prostituierten und sexuell asketisch le-

benden Frauen, wie es in der christlichen Gemeinde zu Korinth gewesen zu sein scheint? Diese Frage ist zu bejahen, wobei vor allem die heutige moralische Disqualifizierung von Prostituierten zu überwinden ist, wie Renate Kirchhoff gezeigt hat. „Prostituierte waren nicht als solche aus der Gesellschaft ausgegrenzt, sondern teilten ihr Ansehen mit den anderen Angehörigen der Unterschicht, die etwa 90 % der Bevölkerung ausmachte.“ „Moralische Urteile über den Umgang der Prostituierten mit ihrem Körper ... haben eine zu begrenzte Perspektive, da sie nicht berücksichtigen, daß Sexualkontakte (im 1. Jh. n. Chr. sehr viel offensichtlicher als heute) ein Element innerhalb von ökonomischen Beziehungen waren und auch so erlebt wurden“ (Kirchhoff, 65 f.). Wir müssen selbstverständlich mit der Anwesenheit von Prostituierten in der Jesusbewegung und allen christlichen Gemeinden rechnen, da sie bis auf wenige einzelne sich aus der armen Bevölkerungsmehrheit, für die die Zahl 99 % wohl zu Recht (s. nur Alföldy, 124) genannt wird, rekrutierten. Die für Frauen attraktive sexuelle Askese (s. 1.3) war für die Prostituierten nur erreichbar, wenn sie in eine kleine Solidargemeinschaft eingebunden leben konnten, in der Frauen oder Frauen und Männer den Lebensunterhalt auch für sie ohne Prostitution sichern konnten.

In diesem Abschnitt habe ich alle für mich erkennbaren Informationen des Neuen Testaments über Frauengruppen zusammengebracht und sie sich gegenseitig ergänzen lassen und dabei auch außerchristliche und nichtkanonische Quellen herangezogen. Methodisch besagt das, daß ich in dieser Frage von relativ homogenen Strukturen im Judentum und Christentum innerhalb des Römischen Reiches ausgehe. Solche Homogenität in sozialgeschichtlichen Fragen innerhalb des Römischen Reiches läßt sich für viele Gebiete des Lebens, auch des Frauenlebens, immer wieder feststellen. Wenn in der Literatur „die Römerin“ gegen „die Jüdin“ profiliert wird, handelt es sich meist um die nichtreflektierte Gegenüberstellung von römischen Oberschichtfrauen gegenüber jüdischen (und christlichen) Unterschichtfrauen. Der einzige Aspekt von Frauengemeinschaften, für den ich nicht mit Homogenität rechne, ist die rigide Beschränkung von Frauen auf das Haus und innerhalb des Hauses auf den Frauteil. Insgesamt jedoch ist die kulturelle Durchdringung des Alltagslebens durch die römische Herrschaftskultur in allen Bereichen dieser Herrschaft ein relevanter Faktor. Deshalb ist von einer strukturellen Homogenität auszugehen, wenn auch trotzdem immer nach den kulturellen Besonderheiten, in diesem Zusammenhang vor allem des jüdischen Lebens, zu fragen ist.

Géza ALFÖLDY, Römische Sozialgeschichte. 3. Aufl. Wiesbaden 1984; Virginia BURRUS, s. oben bei 1; Kathleen E. CORLEY, Private Women – Public Meals. Peabody (Mass.) 1993; Mary Rose D'ANGELO, Women Partners in the New Testament, in: JFSR 6 (1990) 65–86; Renate KIRCHHOFF, Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu *porne* und *porneia* in 1 Kor 6,12–20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten. Göttingen 1994; Carla RICCI, s. oben bei 1.1); Ivoni RICHTER REIMER, Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese. Gütersloh 1992; Wilhelm SCHNEEMELCHER (Hrsg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2. Tübingen 1989, 216 ff.; Luise SCHOTTRUFF, Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments. München 1990, besonders 291 ff.; 310 ff.; DIES., DienerInnen der Heiligen. Der Diakonat der Frauen im Neuen Testament, in: Gerhard K. SCHÄFER/Theodor STROHM (Hrsg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. 2. Aufl. Heidelberg 1994, 222–242; Willy SCHOTTRUFF, Der Zugriff des Königs auf die Töchter. Zur Fronarbeit von Frauen im alten Israel, in: EvTh 49 (1989) 268–285; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, aus dem Amerikan. übers. von Christine Schaumberger. München 1988.

### 1.3 „Heilig an Leib und Geist“ (1 Kor 7,34).

#### Lebensformen von Frauen im frühen Christentum

Patriarchales Recht und patriarchales Bewußtsein definiert Frauen über die Besitzer ihrer Sexualität, den Vater als Herrn der Jungfrau, den Ehemann als Herrn der Frau. Die Witwe ist in diesem System „herren“los, also frei (vgl. nur Röm 7,2; 1 Kor 7,39. Zum Recht der Mischna s. Wegner). Die Geschiedene und die unverheiratete emanzipierte, also von der patria potestas befreite Frau sind ebenfalls frei, weil kein Mann Verfügungsgewalt über ihre Sexualität hat (für die Mischna s. Wegner; für das römische Recht s. Kaser § 14 III; § 60 IV). Um die Frauengeschichte im frühen Christentum zu verstehen, ist es notwendig, neben dieser rechtlichen und ideologischen Seite der patriarchalen Verhältnisse die soziale und ökonomische Seite zu bedenken: Die emanzipierte unverheiratete Frau ist zwar ein offensichtliches Faktum in diesem System, aber als „normal“ gilt es, zu heiraten – schon vor der Pubertät – und, so früh es physisch möglich ist, Söhne zu gebären. Der soziale Druck auf Frauen, Söhne zu gebären, ist Grundtenor der biblischen Traditionen über unfruchtbare Frauen. Der soziale Druck, der Frauen in die Ehe zwingt, wird in den Quellen vor allem dort greifbar, wo Frauen die

Ehe verweigern – ein Grundtenor der christlichen Apostelakten. Zu den Verdienstmöglichkeiten für autonome Frauen werde ich in Abschnitt 1.4 Material erwähnen.

Schon ein schneller Blick über das Neue Testament zeigt, daß in ihm im patriarchalen Sinne „unnormale“ Frauen, die autonomen Frauen, weitaus häufiger erwähnt werden als die Ehefrauen oder Jungfrauen. Die Personenbezeichnungen von Frauen sind schwer auswertbar, da sie nicht nur die Verwandtschaftsbeziehungen widerspiegeln (Tochter des ... z. B. Lk 2,36), sondern auch Bekanntheit in den Gemeinden („Mutter der Söhne des Zebedäus“ Mt 20,20, statt Frau des Zebedäus). Bis auf Maria und Martha (Lk 10,38f.; Joh 11,1) ist der zur Identifizierung der Frauen beigelegte Name ein Männername (Mann, Sohn, Vater, Bruder). Diese Identifizierung über eine Männerrelation ist in dem entsprechenden biblischen und außerbiblischen Material gängig (Köhler; Bauckham, 235 f.). Die Anzahl der Frauen, deren Rufnamen keine identifizierende Männerverwandtschaft hinzugefügt worden sind, ist erstaunlich: Maria Magdalena (Mk 15,40 u. ö.), Salome (Mk 15,40; 16,1), Tabitha (Apg 9,36), Lydia (Apg 16,14), Maria (Röm 16,6), Tryphaina und Tryphosa (Röm 16,12), Persis (Röm 16,12), Chloe (1 Kor 1,11), Euodia und Syntyche (Phil 4,2), „Isebel“ (wohl nicht Rufname, sondern Schimpfwort Apg 2,20), Phoibe (Röm 16,1), Apphia (Phm 2). Namenlose Frauen, die ebenfalls nicht über eine Männerverwandtschaft identifiziert werden, sind: die Syrophönizierin (Mk 7,26; eine offensichtlich alleinerziehende Mutter), die blutflüssige Frau (Mk 5,25), die gekrümmte Frau (Lk 13,11), die „Sünderin“ (Lk 7,36); die Salbende (Mk 14,3) und die Samaritanerin (Joh 4,9.18).

Als Personen identifizierbare Ehefrauen (mit Namen oder namenlos) sind: Elisabeth (Lk 1,5), Maria (Lk 1,27 u. ö.), die Frau des Petrus (1 Kor 9,5), Sapphira (Apg 5,1), Prisca (Apg 18,2 u. ö.), Junia (Röm 16,7 – aber eigentlich steht da nicht, daß sie Ehefrau ist), Julia (Röm 16,15 – auch sie muß nicht Ehefrau sein), die Frau des Zebedäus (s. o. Mt 20,20 u. ö.). Die Zahl der Frauen, die ohne Männerverwandtschaft benannt werden, übersteigt die Zahl der identifizierbaren Ehefrauen (20: 8). In jedem Einzelfall mag der Beweis schwierig sein, daß es sich bei den Frauen ohne Männerverwandtschaft um unverheiratete oder geschiedene Frauen handelt. Es kann sich manchmal auch um Frauen handeln, deren Mann kein Christ ist oder aus unbekanntem Gründen nicht genannt wird. Doch ist der Gesamtbefund sprechend: Im frühen Christentum spielen Frauen eine signifikante Rolle, die nicht über Männer definiert werden und in der

Regel als Unverheiratete oder Geschiedene angesehen werden müssen.

Dieser Befund wird unterstützt durch die große Zahl der Witwen. Das Wort *chera* wird in der Regel die Frau eines verstorbenen Ehemannes bezeichnen, obwohl es auch im allgemeineren Sinn Frauen bezeichnen kann, die in keinem patriarchalen Gewaltverhältnis stehen. Die Witwen tauchen als einzelne, aber auch im Plural als Gruppe auf (Apg 6,1; 9,39.41; s. auch die Witwenregelungen in 1 Kor 7 und 1 Tim 5). Ihnen sind zweifellos einige der Frauen hinzuzuzählen, die als „Mutter des ...“ bezeichnet werden. Dieser Überblick stellt das Bild in den (damals und heute) patriarchal geprägten Köpfen in Frage, daß der „Normalfall“ Frau, ob nun im frühen Christentum oder in Gesellschaften damals, die Ehefrau sei, die in einer Ehe versorgt wird und Kinder erzieht.

Eine weitere Überprüfungsmöglichkeit dieses Befundes bietet Röm 16. Paulus erwähnt hier Frauen wegen ihrer Arbeit und Bedeutung für Gemeinden, nicht wegen ihrer Lebensform. Das dadurch vermittelte Zufallsbild von Lebensformen von Frauen in frühchristlichen Gemeinden ergibt: 5 Frauen ohne Männerrelation, 3 Ehefrauen (wenn ich Junia und Julia dazurechne) und zwei Frauen, die als Mutter oder Schwester eines Mannes identifiziert werden, also kaum den Ehefrauen zuzurechnen sind. Auch 1 Kor 7 zeigt, daß unverheiratete, geschiedene und verwitwete Frauen eine – gemessen an der patriarchalen Norm – ungewöhnlich große Rolle spielen.

Die große Zahl von Witwen im Neuen Testament ist ohnehin als ungewöhnlich gegenüber der gesellschaftlichen Realität anzusehen. Zwar gibt es zur Lebenserwartung von Frauen und Männern nur „demographische Mutmaßungen“ (Pomeroy, 102 ff.), aber sie rechnen mit Zahlen wie 45 Jahre für Männer und 36,2 Jahre für Frauen. Zudem gibt es einen relevanten Männerüberschuß. Die Ursache für die Zahlendifferenzen zwischen Männern und Frauen sind: Tötungen von weiblichen Kindern und hohe Müttersterblichkeit im Zusammenhang von Schwangerschaft und Geburt. Die Regel dürfte eher sein, daß ein Mann im Laufe seines Lebens mehrere ganz junge Frauen nacheinander – jeweils nach dem Tod der Frau – heiratet, als daß eine Frau als Witwe übrigbleibt. Die auffällig wichtige und offensichtlich auch zahlenmäßige große Rolle von Witwen im Neuen Testament stellt also gegenüber der gesellschaftlichen Realität ein Spezifikum dar. Mit „Witwe“ sollte nicht automatisch alte Frau assoziiert werden, es werden auch junge Witwen erwähnt (1 Tim 5,11). Und es sollte nicht passive Hilfsbedürftigkeit assoziiert werden. Die

Witwen sind – auch wenn sie arm sind – tragende und gestaltende Mitglieder der Gemeinden.

Ein weiteres Anzeichen für das ungewöhnliche Bild von Lebensformen von Frauen im Neuen Testament ist die christliche Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments. Die Ausleger – mit ihrem ihnen selbstverständlichen patriarchalen Bewußtsein – haben die alleinstehenden Frauen im Neuen Testament in der Regel nachträglich zu Ehefrauen oder Witwen erklärt, weil sie eine Unverheiratete oder geschieden alleinlebende Frau als für das Neue Testament und die christliche Kirche unpassend empfanden (z. B. Tabitha oder Apphia).

Die Ursachen für die große Attraktivität des frühen Christentums für Frauen, auch gerade für Frauen, die nicht in einer Ehe leben oder leben wollen, sind die Enthaltensamkeitspredigt und -praxis des frühen Christentums und die Entwicklung nichthierarchischer Gemeinschaftsformen.

Nicht nur im hellenistischen Korinth gibt es Enthaltensamkeitspredigt und -praxis, sondern auch im Zusammenhang der Jesusbewegung im jüdischen Palästina. Dafür spricht vor allem die Ablehnung der zweiten Ehe nach einer Ehescheidung auf allen Ebenen der synoptischen Tradition (Mk 10,10–12 parr) und die negative Bewertung von Sexualität und patriarchaler Familie in Teilen der synoptischen Tradition (Mt 24,37–44 par; Mk 12,18–27 parr u. v. a.). Neben sexuell asketischen Lebensformen gibt es aber auch die Integration von Ehepaaren in die Gemeinde (s. die oben genannte Liste von Ehefrauen) und die Vision des höchsten Glückes in der innigen Gemeinschaft einer heterosexuellen Ehe (Mk 10,1–10 par). Heute ist die Vision dieses Textes (s. dazu auch 4.5) auch auf gleichgeschlechtliche Gemeinschaften zu beziehen und seine unterdrückerische Auslegungsgeschichte zu kritisieren. Es gibt keine Anzeichen dafür, daß Ehefrauen gegen autonome Frauen – oder umgekehrt – ausgespielt werden, während die lernende Frau gegen die Hausfrau in Lk 10,38–42 ausgespielt wird.

Druck auf Frauen im Blick auf die von ihnen gewünschte Lebensform wird in einigen Texten erkennbar: Paulus will Ehefrauen, die innerhalb einer Ehe sexuell enthalten leben, dazu bringen, die außereheliche *porneia* z. B. mit Prostituierten dadurch zu verhindern, daß sie auf ihre Enthaltensamkeit verzichten (1 Kor 7,1–7; dazu Wire). Witwen, die erneut heiraten wollen, werden daran gehindert (1 Tim 5,11; ansatzweise auch 1 Kor 7,40). Witwen, die keine weitere Ehe wollen, werden zur Ehe genötigt (1 Tim 5,14). Christliche Ehefrauen, die sich von ihrem nichtchristlichen Mann trennen wollen, werden

unter Druck gesetzt, in der Ehe zu bleiben (1 Kor 7,15 von Paulus vorausgesetzt, er selbst hält in diesem Fall nichts von Druck; s. auch Justin, 2. Apologie 2). In diesem Druck auf Frauen, andere als von ihnen gewünschte Lebensformen zu wählen, werden sehr disparate gesellschaftliche Praxen und Interessen sichtbar: einerseits das Interesse an Frauenunterdrückung und -einbindung in eine streng patriarchale Ehe (1 Tim), andererseits die Enthaltensamkeitspraxis, die Paulus für den besseren Weg hält, demgegenüber die Ehe als Notlösung erscheint (1 Kor 7). Dieser innere Widerspruch frühchristlicher Praxis, der zugleich eine disparate Situation für Frauen spiegelt, die sich gegen ihre Unterdrückung wehren, ist nicht auflösbar. Es gibt weder die Möglichkeit, ein „Vorher-Nachher-Schema“ anzuwenden (also zuerst die befreiende Praxis, danach die Unterdrückung), noch Unterdrückung und Befreiung auf verschiedene Gruppen zu verteilen (z. B. Paulus, der Unterdrücker, versus befreiende Praxis der korinthischen Gemeinde). Zu diesen Fragen s. ausführlicher 2.1 und 2.4.

Die Attraktivität von sexuell enthaltsamen Lebensformen für Frauen ist in den christlichen Apostelakten vielfältig bezeugt. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch ein Traktat Cyprians: Er spricht in seinem – frauenfeindlichen – Traktat ›Über die Haltung der Jungfrauen‹ (249 n. Chr.) das aus, was sich sonst nur vermuten ließe. Die „Jungfrauen“, d. h. sexuell enthaltsam lebende Frauen sind „die Blüte am Stamme der Kirche“ ..., der „erlauchteste Teil der Herde Christi“ (3); sie machen offensichtlich den entscheidenden Teil der Attraktivität der Kirche aus. Die Sorge, daß ein sexuell enthaltsames Leben bedeutet, daß keine Kinder mehr geboren werden, hat dabei offensichtlich keine Rolle gespielt: Es gibt genug Menschen („Ist dann der Erdkreis bereits angefüllt und die Welt bevölkert, so verschneiden sich die zur Enthaltensamkeit Fähigen für das Himmelreich, in dem sie wie die Verschnittenen leben“, 23). Aus Frauenperspektive hat dieser Weg große Vorteile, wie Cyprian mit kritischem Unterton registriert: „ihr habt die Betrübnisse und Seufzer der Frauen nicht zu fürchten, ihr braucht keine Angst wegen des Kindergebärens zu haben; ihr habt auch keinen Gatten zum Herrn, sondern Christus ... nimmt den Platz und die Stelle eines Mannes ein“ (22). In diesem Text wird weiterhin deutlich, daß die „Jungfrauen“ ein lustiges Leben führen und nicht, wie der Bischof es möchte, ungeschmückt und zurückgezogen leben. Sie gehen zu Festen, zum Bad, sie reden öffentlich und ziehen sich schöne Kleider an. Sie passen überhaupt nicht in das patriarchale System und die Rolle, die in ihm für eine Nichtehefrau nach Meinung Cyprians vorgezeichnet ist. Er kann

aber nicht bezweifeln, daß sie sexuell enthalten leben und gesteht ihnen sogar zu, daß für sie die Auferstehung schon begonnen hat: „was wir dereinst sein werden, das habt ihr schon angefangen zu sein. Ihr habt die Herrlichkeit der Auferstehung schon in dieser Welt inne, durch die Welt wandelt ihr, ohne jedoch von ihr befleckt zu werden“ (22). Paulus drückt denselben Sachverhalt so aus: „die unverheiratete Frau und die Jungfrau sorgt sich um die Dinge des *Kyrios*, damit sie heilig sei an Leib und Geist“ (1 Kor 7,34). Die *egkrateia*/Enthaltensamkeitspraxis von Frauen, die durch Paulus und fast 200 Jahre später durch Cyprian erkennbar wird, war nicht dualistisch-leibfeindlich. Der Leib wurde nicht als Gefängnis (wie in dualistischen Konzeptionen), sondern als Ort der Heiligung verstanden. Diese Heiligung wurde nicht individualistisch verstanden, sondern wurde als Heiligung der Leiber *in Beziehungen* gelebt. Voraussetzung dafür war für Frauen, daß die patriarchale Verfügungsgewalt über ihre Sexualität, wie sie oben skizziert wurde, beendet war. Kein Mann hatte mehr die Verfügungsgewalt über ihren Körper. Selbst in bestehenden Ehen haben Frauen darum gekämpft, daß der Mann nicht mehr die Verfügungsgewalt über ihre Körper haben sollte (1 Kor 7,4 Wire).

Die nichthierarchische Organisation des Zusammenlebens in den Gemeinden war der zweite Grund für die Attraktivität des frühen Christentums für Frauen. All diese Gemeinschaftsexperimente brachten Frauen Vorteile und Männern Nachteile. Männer mußten auf Privilegien verzichten: z. B. auf das Privileg des freien Mannes, keinerlei Haus- und Versorgungsarbeit zu tun, oder auf das Privileg, über eine Frau (oder die Ehefrau) verfügen zu können. Die Organisation von ökonomischer und sozialer Gerechtigkeit übergemeindlich, innerhalb von Gemeinden und innerhalb von Lebensgemeinschaften, die zu den Gemeinden gehörten (dazu oben 1.2), kam ebenfalls den Frauen mehr als den Männern zugute, da für sie ein Überleben in der Welt der Armut viel schwieriger war als für Männer. Als Texte, aus denen die solidarischen Experimente erkennbar werden, nenne ich hier nur eine Auswahl: Mk 10,42–45 parr; Joh 13; Apg 2,42–47; 1 Kor 12. Weiterhin verweise ich auf das Wort *koinonia*/Gemeinschaft als Signalwort für solche solidarischen Organisationsformen. Auch die Vorstellung von der *familia dei* (Mk 3,31–34) und der Gebrauch der Bezeichnungen „Bruder“ und „Schwester“ zeigen nichthierarchische Beziehungen an, wie es auch immer wieder – etwa im Sinne von Mt 23,9 – deutlich gemacht wird: „Nennt niemanden euren Vater auf der Erde ...“ Es ist historisch durchaus angemessen, die Gemeinden des frühen Christentums in besonderer

Weise als Ort der Frauen anzusehen und mit dem – wenn auch mißverständlichen – Wort „Frauenkirche“ (s. dazu besonders Schüssler Fiorenza) die Vision zu bezeichnen, die hier gelebt wurde: eine Gemeinschaft von Frauen und Männern, die diesen Namen verdient, weil sie mit der Herrschaft von Männern über Frauen und vielen patriarchalen Selbstverständlichkeiten wenigstens ansatzweise gebrochen hat.

Das methodische Vorgehen in diesem Abschnitt basiert auf der Homogenität von Recht, Bewußtsein und Praxis der patriarchalen Verfügung über Frauen im ganzen Römischen Reich und den darin unterworfenen Kulturen wie der jüdischen Kultur. Zweifellos ist es notwendig, von Fall zu Fall Differenzen im Recht (z. B. Mitgift oder Scheidungspraxis) oder in der Praxis der Frauenunterdrückung zu beachten, doch sind die Grundstrukturen einheitlich. Für die Auswertung des Neuen Testaments als Quelle von Frauengeschichte bedeutet das, daß der Wissenschaftstradition, die einzelne Schriften und Traditionsstufen gegeneinander zu differenzieren sucht (Matthäus hat eine andere Theologie als Markus, Markus eine andere als die vormarkinische Tradition usw.), hier nicht zu folgen ist, da sie historisch Zusammengehöriges trennt. Auch hier sollen Differenzen beachtet werden, darüber darf aber nicht der Blick für die Homogenität der frühchristlichen Bewegung verloren gehen.

Richard BAUCKHAM, *Mary of Clopas (John 19:25)*, in: George J. BROOKE (ed.), *Women in the Biblical Tradition (Studies in Women and Religion vol. 31)*. Lewiston/Queenston/Lampeter 1992, 231–255; CYPRIANUS, *De habitu virginum*, deutsche Übersetzung: Julius BAER, *Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Traktate ... übersetzt*, Bibliothek der Kirchenväter. Kempten/München 1918, 56–32; Mary Rose D'ANGELO, s. oben bei 1.2; Max KASER, *Römisches Privatrecht. Ein Studienbuch*, 2. Aufl. München/Berlin 1962; Ludwig KÖHLER, *Die Personalien des Oktateuchs*, in: ZAW 40 (1922) 20–36; Martin LEUTZSCH, *Apphia, Schwester!*, in: Dorothee SÖLLE (Hrsg.), *Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt*. Gütersloh 1994, 76–82; Sarah B. POMEROY, *Frauenleben im klassischen Altertum*. Stuttgart 1985; Luise SCHOTTRUFF 1990, s. oben bei 1.2; DIES., *Die Samaritanerin am Brunnen (Joh 4)*, in: Renate JOST/Rainer KESSLER/Christoph M. RAISIG (Hrsg.), *Auf Israel hören. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung*. Luzern 1992, 115–132; Willy SCHOTTRUFF, *Die Armut der Witwen*, in: Marlene CRÜSEMANN/Willy SCHOTTRUFF (Hrsg.), *Schuld und Schulden*. München 1992, 54–89; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston 1992; Luzia SUTTER REHMANN, „Und ihr werdet ohne Sorge sein ...“. Gedanken zum Phänomen der Ehefreiheit im frühen Christentum, in: Dorothee SÖLLE (Hrsg.), *Für Gerechtigkeit streiten. Theologie*

im Alltag einer bedrohten Welt. Gütersloh 1994, 88–95; Judith Romney WEGNER, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*. New York/Oxford (Oxford University Press) 1988; Antoinette Clark WIRE, *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*. Minneapolis 1990.

#### 1.4 „Sie hat viel und hart für Euch gearbeitet“ (Röm 16,6). Die Arbeit von Frauen

Die Überschrift ist ein Zitat aus Röm 16, einem Empfehlungsschreiben und einer Grußliste des Paulus, in der er zehn Frauen und siebzehn Männer wegen ihrer Bedeutung und Arbeit für christliche Gemeinden würdigt. Dabei verwendet er für diese Arbeit dreimal das griechische Verb *kopian* für die Arbeit von Frauen (Maria V. 6; Tryphaina und Tryphosa V. 12; Persis V. 12). Dasselbe Verb benutzt er häufig, um seine eigene Arbeit und die anderer MitarbeiterInnen Gottes (dieser Ausdruck stammt aus 1 Thess 3,2) zu bezeichnen. Das Wort *kopian* meint schwere Arbeit, die groben Erdarbeiten entspricht, und ist einige Zeit im frühen Christentum ein Signalwort für das Selbstverständnis der Menschen als MitarbeiterInnen Gottes gewesen. In nach-neutestamentlicher Zeit verschwand das Wort: Es war „nicht mehr passend ..., als die Geistlichkeit zu einem übergeordneten Stande wurde“ (Harnack, 7). Das Wort *kopian*/arbeiten wie das Wort *diakonein*/dienen als christliche Schlüsselwörter zeigen, wie bewußt hier über Hierarchien in der Arbeitswelt nachgedacht wurde und wie bewußt der Schritt vollzogen wurde, alle Unterdrückung zu unterlaufen, indem sich alle auf den untersten Platz begeben (Mk 10,42–45 parr). Nun bedeutet dieser Schritt für Frauen und Männer durchaus Unterschiedliches. Die Frauen der Unterschicht arbeiten für die Versorgung von Menschen (*diakonein* heißt: Waschen, Kochen, Bedienen, Wasser tragen ...), und sie arbeiten auf dem Feld, sie gehören zu den ErdarbeiterInnen, die das Wort *kopian* meint, obwohl patriarchale Ideologie außerhäusliche Arbeit von Frauen immer geleugnet hat. Freie Männer dagegen werden niemals Versorgungsarbeit leisten, auch wenn sie zu den Tagelöhnern in der Landwirtschaft gehören und Erdarbeiter sind. Die Arbeitswelt ist voller Hierarchien: die 99 Prozent der Bevölkerung, die zur Unterschicht gehören und mehr oder weniger in Armut leben, sind HandarbeiterInnen. Handarbeit kennzeichnet die Klassengrenze zur kleinen Oberschicht. Versorgungsarbeit bezeichnet die Herrschaftsgrenze zwischen Frauen bzw. SklavInnen und freien Männern. Und Erd-

arbeit ist neben der Versorgungsarbeit des „Dienens“ das unterste Ende der Arbeitswelt. Das „Dienen“ wird nicht bezahlt, Landarbeit im Tagelohn oder von Pächtern wird entlohnt (mit Naturalien bzw. mit Geld und Zukost). Frauenlohnarbeit erbringt die knappe Hälfte des Männerlohnes für vergleichbare Arbeit. Frauenlohnarbeit ist die Regel im Frauenleben der Unterschicht und erbringt nur ein Zusatzeinkommen, ermöglicht aber den Frauen keine wirtschaftliche Unabhängigkeit.

Was hat Maria (Röm 16,6), über die wir weiter nichts wissen, als daß sie viel und hart „für euch“ gearbeitet hat, getan? Was hat diese Arbeit für sie in diesem Umfeld von Versorgungsarbeit, Landarbeit, Handarbeit und Arbeit für die Gemeinde bedeutet?

Zunächst einmal: die Bezeichnung ihrer Arbeit als Erdarbeit oder die Bezeichnung der Arbeit von Frauen als Dienen hat den Frauen nichts weggenommen. Einen Prestigeverlust bringen diese Wörter nur für freie Männer, bzw. für Männer, die keine Erdarbeit leisten müssen.

Es gibt einige Texte, die uns Einblick in frühchristliche Arbeitskonflikte geben:

- Apg 6,1 ff.: Tischdienst und Wortdienst werden wegen eines Konfliktes getrennt (wohl unter Männern aufgeteilt).
- Lk 10,38–42: Die Trennung von Versorgungsarbeit und „das Wort hören“ = lernen führen zum Konflikt zwischen Maria und Martha. (Jesu Schlichtung dieses Konfliktes bleibt eine halbe Lösung, da er und Maria sich eigentlich an der Versorgungsarbeit hätten beteiligen müssen).
- 1 Tim 5,13: Junge Frauen lernen und bewegen sich in der Öffentlichkeit und reden und lehren öffentlich (vgl. 1 Tim 2,11 f.). Der Text beschimpft sie als *argai*/faul. Gemessen an der patriarchalen Ideologie des Textes (s. 5,14) bedeutet das, daß sie sich der Haus- und Versorgungsarbeit verweigern.
- 1 Kor 14,34f.: Frauen reden in der Gemeindeöffentlichkeit und wollen öffentlich lernen.

Diese Konflikte erlauben folgende Schlüsse:

*Diakonein*/dienen war ursprünglich ein ganzheitliches Konzept (s. dazu auch unten 3.3), das Versorgungsarbeit und Wortdienst zusammenbinden sollte. Auch freie Männer haben Versorgungsarbeit geleistet – und freie Männer (in diesem Fall die Jerusalemer Apostel) haben diese Versorgungsarbeit für sich nach einiger Zeit abgelehnt

(wohl weil sie Frauen nicht bedienen wollten bzw. nicht an der Wortverkündigung beteiligen wollten, Apg 6,1).

Für Frauen bedeutete dieses ganzheitliche Konzept von Arbeit, daß sie sich von Hausarbeit befreiten und sich als Lernende und Lehrende in der Öffentlichkeit bewegten. Dagegen gibt es Widerstand von patriarchalen Männern. Lk 10,38–42 behandelt die Trennung von Hausarbeit und Lernen als Problem nur zwischen Frauen, was ein Rückschritt hinter Mk 10,42 parr ist, da hier ja ganz ausdrücklich das Dienen zur Sache aller gemacht wird, auch im Lukasevangelium (Lk 22,26). Die Konflikte entstanden also durch die Verweigerung von Hausarbeit durch Frauen und durch die Notwendigkeit, daß Männer Hausarbeit übernehmen und damit in die Lage geraten, Frauen bedienen zu müssen.

Was hat Maria (Röm 16,6) also getan? Sie hat ihre Hausarbeit mit Männern geteilt und die gewonnene Kraft ins Lernen, Lehren und Organisieren von Gemeindegemeinschaften gesteckt. Sie hat weiterhin – wenn sie Erwerbsarbeit finden konnte – für ihren eigenen Lebensunterhalt gearbeitet, obwohl sie vermutlich nicht genug verdient hat, um sich voll zu unterhalten. Die Gemeinschaft der Gemeinde ermöglichte ihr, auch ohne Ehemann wirtschaftlich zu überleben. „Sie hat viel und hart für Euch gearbeitet“ heißt also, daß das Konzept des ganzheitlichen Arbeitens ihr ermöglicht hat, die Gemeinde und ihre Gemeinschaft mitzugestalten, nicht nur durch Kochen, sondern auch und vorrangig durch Partizipation an Lernen, Öffentlichkeit und Verantwortung für die Gemeinschaft. Sie hat aber mit Sicherheit auch erlebt, daß christliche Männer sie wieder ins Haus zurückdrängen wollten und es als ungehörig verurteilten, daß sie sich von Männern auch bedienen lassen wollte und daß sie auch die Autorität beanspruchte, Männer zu belehren (1 Tim 2,12).

Auf dem Hintergrund der Armut der Bevölkerung ist die Härte der Haus- und Versorgungsarbeit als Überlebensarbeit der Frauen in den Blick zu nehmen. Die Frauen hatten nicht die freie Entscheidung, welche Art von Arbeit sie tun wollten. Ohne solidarische Strukturen sowohl in ökonomischer Hinsicht als auch in der Versorgungsarbeit wäre die Befreiung zum Lernen und Lehren nicht möglich gewesen. Das Wort „lernen“, das in Konflikten immer wieder auftaucht, zeigt, worum sie zuallererst gekämpft haben.

Ich habe in diesem Abschnitt bewußt die drei Ebenen der Arbeit von Frauen zusammen zu betrachten versucht, also das Nebeneinander von Versorgungsarbeit, Lohnarbeit und Arbeit für die Gemeinde berücksichtigt. Ich möchte jetzt Hinweise auf Informationsmöglich-

keiten über die Arbeit von Frauen im frühen Christentum geben, da dieses Thema in der traditionellen Bibelwissenschaft nicht auftaucht – es sei denn in der selbstverständlichen Annahme Frau = Hausfrau. Die Information über Gemeindearbeit/Leitungsbearbeitung von Frauen ist durch feministische Exegese bestens erschlossen. Das Buch ›Zu ihrem Gedächtnis‹ von Elisabeth Schüssler Fiorenza bietet eine hervorragende Gesamtdarstellung dieses Aspektes von Frauenarbeit. Für die außerhäusliche Erwerbsarbeit von Frauen möchte ich besonders auf den Mischnatraktat Kethubot und auf das Edikt Diokletians hinweisen. Weitere Quellenbereiche werden durch neuere Frauenforschung erschlossen (Kampen, Richter Reimer, Scheidel, Treggiari u. a.). Zur Hausarbeit und der Frauenerwerbsarbeit im Neuen Testament verweise ich auf Arbeiten von mir. Eine Studie von Ursula Schachl-Raber (Salzburg) ist in Vorbereitung.

Monika EICHENAUER, Untersuchungen zur Arbeitswelt der Frau in der römischen Antike. Frankfurt a. M. [u. a.] 1988; Rosmarie GÜNTHER, Frauenarbeit – Frauenbindung. Untersuchungen zu unfreien und freigelassenen Frauen in den stadtrömischen Inschriften. München 1987; Adolf von HARNACK, *Kopos (Kopian, Hoi Kopiontes)* im frühchristlichen Sprachgebrauch, in: ZNW 27 (1928) 1–10; Natalie KAMPEN, Roman Working Women in Ostia. Berlin 1981; DIES., Römische Straßenhändlerinnen, in: Antike Welt. Zeitschrift für Archäologie und Kulturgeschichte, Jg.16 (1985) 23–42; Siegfried LAUFFER (Hrsg.), Diokletians Preisedikt. Berlin 1971; Ivoni RICHTER REIMER, s. oben bei 1.2; Walter SCHEIDEL, Feldarbeit von Frauen in der antiken Landwirtschaft, in: Gymnasium 97 (1990) 405–431; Luise SCHOTTROFF, DienerInnen der Heiligen. s. oben bei 1.2; DIES., Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums. Gütersloh 1994; Susan TREGGIARI, Jobs in the Household of Livia, in: Papers of the British School at Rome, vol XLIII (1975) 48–77.

## 2. KONZEPTE DER GESCHICHTE DES FRÜHEN CHRISTENTUMS – FEMINISTISCH-THEOLOGISCH GESICHTET

In der traditionellen neutestamentlichen Wissenschaft wird mit einigen historischen Grundannahmen gearbeitet, die im folgenden kritisch diskutiert werden sollen. Ich benenne hier diese Grundannahmen oder Konzepte der Geschichte des frühen Christentums mit Hilfe ihrer Schlüsselbegriffe: „Frühkatholizismus“, „Parusieverzögerung“; das Nebeneinander von „Wanderradikalismus und Liebespatriarchalismus“; „Gesetzesfreies Heidenchristentum“; das Konzept „der Verfasser“ der Texte; das Konzept „die Gegner“ des Paulus. In diesen Konzepten fallen oft christlicher Antijudaismus und Sexismus zusammen. Es soll im folgenden nicht behauptet werden, daß alle Exegeten (und viele – auch feministische – Exegetinnen) immer alle diese Konzepte gleichzeitig und unkritisch benutzen. Sie stellen aber dennoch verbreitete Deutungsmuster dar, die selten kritisch befragt werden. Ich will im folgenden auch nicht behaupten, daß in der feministischen Exegese gegen diese Konzepte schon andere fertige Konzepte gesetzt worden sind, sondern immer nur, daß in der feministischen Exegese zu diesen Fragen ein Diskussionsprozeß im Gang ist oder in Gang kommen sollte.

### 2.1 Frühkatholizismus oder Kämpfe im Patriarchat?

In der neutestamentlichen Wissenschaft wird in der Regel mit der Vorstellung von einer Entwicklung gearbeitet, die von Jesus zum „Frühkatholizismus“ führt. Ernst Käsemann stellt mit diesem Begriff eine „konträre () Konzeption von Geist, Kirche, Amt und Tradition“ innerhalb des Neuen Testaments fest (1964, 239–252): auf der einen Seite Jesus, Paulus und das paulinische Christentum, auf der anderen Seite vor allem das lukanische Doppelwerk und die Pastoralbriefe. Die Haupttrennungslinie ist für ihn die Frage: Ist *jeder* Christ Teilnehmer an Charisma und Geist, oder stehen besondere Amtsträger der Gemeinde gegenüber? – Ich habe hier die androzentrische Begrifflichkeit beibehalten, denn was der Frühkatholizismus für Frauen be-

deutet, spielt in dieser Diskussion nur am Rande eine Rolle. „Frühkatholizismus“ wird im übrigen in dieser Diskussion nicht negativ gewertet, sondern als *historisch notwendige* Entwicklung hin zu einer Kirche in der Welt (Käsemann 1964, 249). Diese Entwicklung wird als historisch notwendig z. B. damit begründet, daß Enthusiasmus und Häresie in ihren Reihen die Gemeinden auf den goldenen Mittelweg der Anpassung an die umgebende Gesellschaft (oft wird hier auch das Judentum genannt) zwingt. Für Frauen bedeutet dieses Konzept, daß selbst 1 Tim 2,12–15 gerechtfertigt wird – z. B. als notwendige Gegenposition zur gnostischen Häresie mit ihrer dualistischen Leibfeindlichkeit und Ablehnung des Gebärens.

In der feministischen Diskussion wird die apologetische und frauenfeindliche Seite dieses Konzeptes kritisiert (s. besonders zur Kritik an der Rechtfertigung der Pastoralbriefe Schüssler Fiorenza 1988b, 128f., die verschiedene Modelle der Apologetik herausarbeitet, und Schottroff, 1994 Kap. 2, dort auch Detailanalysen). Weiterhin wird der *Endpunkt* der frühchristlichen Entwicklung in der feministischen Diskussion als frauenunterdrückerisch nun *negativ* gewertet. Elisabeth Schüssler Fiorenza spricht in diesem Zusammenhang von einem „Patriarchalisierungsprozeß“ (z. B. 1988a, 69f.) und beschreibt diesen Prozeß im einzelnen sehr differenziert. Christa Mulack dagegen sieht schon Paulus nicht mehr als ambivalente Gestalt wie Elisabeth Schüssler Fiorenza, sondern bereits bei ihm eine antijesuianische frauenunterdrückende Religion, von der auch die Evangelisten nicht frei seien (26ff.). Es ist zu fragen, ob in der feministischen Diskussion dieses Entwicklungsmodell nicht ganz grundsätzlich in Frage gestellt werden muß. Es arbeitet ja, zugespitzt gesprochen, mit der Vorstellung von Paradies und Sündenfall: Am Anfang bei Jesus und in seiner Nähe gab es eine „Nachfolgemeinschaft der Gleichgestellten“, am Ende dann den „Sieg“ „patriarchaler Unterdrückung“ (Schüssler Fiorenza 1988a, 407) – doch gleichzeitig *auch* das Wachhalten des alternativen Charakters der christlichen Gemeinde durch das Markus- und Johannesevangelium. Müßte nicht eine feministische Konzeption von der Geschichte des Urchristentums sich noch mehr, als es schon bei Elisabeth Schüssler Fiorenza der Fall ist, von dem Konzept einer Entwicklung von einem hellen Anfang zu einem dunklen Ende verabschieden? Die Kämpfe von Frauen und Männern um Befreiung von Frauenunterdrückung und der Unterdrückung durch Hunger und Resignation bestimmen schon die Anfänge der Jesusbewegung. Auch in den eigenen Reihen und Köpfen ist die Herrschaft des Patriarchats präsent, s. nur die sogenannte

Rangstreitfrage (Mk 10,35–45 parr). Dem Modell der Entwicklung zur Ungerechtigkeit hin ist die Vorstellung vom Kampf gegen die Ungerechtigkeit und damit die Gleichzeitigkeit von Befreiungspraxis und patriarchalen Unterdrückungsversuchen entgegenzustellen.

Lone Fatum kritisiert das feministische Konzept vom Beginn des Urchristentums als Ort der Frauenbefreiung und dem nachträglichen Sündenfall ins Patriarchat aus einer anderen Perspektive. Für sie war das Christentum von Anfang an, nahtlos und grundsätzlich frauenunterdrückend. Eine Annahme von frauenbefreienden frühchristlichen Texten (etwa Gal 3,28) und Frauenbefreiungsgeschichte innerhalb des Urchristentums hält sie für feministische Apologetik, die vor der Wahrheit des christlichen Patriarchats die Augen verschließt. Die uneingestandene Voraussetzung sei selbst noch bei einer feministischen Hermeneutik des Verdachts die normative Autorität des biblischen Textes. Der Ort, von dem aus Lone Fatum feministische Exegese umfassend als apologetisch kritisiert, ist die Annahme eines in der Analyse objektiven Standpunktes. Hier wird die wissenschaftstheoretische Grundlage feministischer Theorie und Theologie, die solche Objektivität für eine illusionäre und unzutreffende Behauptung herrschender patriarchaler Wissenschaft hält (s. oben 1.1), nicht aufgenommen. Neben der wissenschaftstheoretischen Kritik am Konzept Lone Fatums ist auch historisch ihr gegenüber zu fragen, warum so viele Frauen im frühen Christentum sich so sehr irren konnten. Die Dekonstruktion patriarchaler Texte sollte Frauenwiderstandsgeschichte und Frauenbefreiungsgeschichte, die selbst hinter solchen Texten stehen kann, nicht unsichtbar machen. Das Bild des Patriarchats gerät dabei zu dem einer unbesiegbaren Übermacht. Zudem ist aus meiner Perspektive das Wort „apologetisch“ differenzierungsbedürftig. Es ist zu fragen, was in feministischer Exegese apologetisch verteidigt wird: ein status quo, d. h. eine frauenunterdrückende Theologie und Kirche oder die Befreiungsgeschichte und die Hoffnung von Frauen? In diesem letzteren Sinne ist z. B. meine Arbeit apologetisch.

Selbst der 1. Timotheusbrief läßt den Kampf gegen das Patriarchat erkennen, vor allem den Frauenkampf um Befreiung, auch wenn hier auf der Ebene des Textes vor allem die Stimme der Unterdrücker zu hören ist. Aber unfreiwillig ist dieser Brief ein deutliches Dokument der Frauenbefreiungsgeschichte. Auch im 2. und 3. Jahrhundert gibt es viele Texte, die auf der Textebene unterdrückerisch sind – ich nenne als besonders hartes Beispiel die Syrische Didaskalia –, die aber unfreiwillig eine lebendige Frauen- und LaiInnenkirche zeigen.

Ein solches Konzept der Kämpfe im Patriarchat, das nicht mit einer Entwicklung vom guten Anfang zu einem mehr oder weniger bösen Ende rechnet, hat den Nachteil, daß auf die tröstliche Vorstellung, daß es einen rundum gelungenen Anfang gab, verzichtet werden muß. Dieses Konzept hat aber den Vorteil, daß der Kampf um Frauenbefreiung und Gerechtigkeit nicht als beinahe aussichtslos erscheint. Auch kleine Inseln der Befreiung sind und waren Beginn der *basileia tou theou*.

Hans ACHELIS/Johs. FLEMMING, Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt. Leipzig 1904; Lone FATUM, Image of God and Glory of Man: Women in the Pauline Congregations, in: Kari E. BORRESEN (ed.), Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition. Oslo 1991, 56–137; Ernst KÄSEMANN, Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1.2. Göttingen 1960. 1964; Christa MULACK, Jesus der Gesalbte der Frauen. Weiblichkeit als Grundlage christlicher Ethik. Stuttgart 1987; Christine SCHAUMBERGER, Paradies – Exodus – Gerangel. Zu Mustern feministisch-theologischer Patriarchatswahrnehmung und -deutung, in: Reader der Projektbeiträge zur Sommeruniversität 1988 in Kassel. Gesamthochschule/Universität Kassel 1989, 15–35; Luise SCHOTTROFF, 1994, s. oben bei 1.4; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, 1988, s. oben bei 1.2; DIES., Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel. Freiburg (Schweiz) 1988.

## 2.2 Wanderradikalismus und Liebespatriarchalismus oder Arbeit für Gerechtigkeit?

Dieses soziologische Deutungsmuster des frühen Christentums rechnet mit dem Nebeneinander von zwei Sozialformen im frühen Christentum: einer charismatischen Gruppe, die nichtseßhaft mit einem radikalen Ethos (Verzicht auf Besitz und Familie) lebt, und Gemeinden oder auch Sympathisanten, die das angeblich normale patriarchal organisierte Leben führen. Diese patriarchale Organisation gehe aufgrund ihrer Christlichkeit mit der patriarchalen Herrschaft von oben nach unten liebevoller um als die umgebende patriarchale Gesellschaft, stelle die Herrschaftsstrukturen (z. B. Männer herrschen über Frauen) aber nicht in Frage. Das Überleben der Kirche sei durch den Erfolg des Liebespatriarchalismus möglich gewesen. Dieses soziologische Modell überschneidet sich in mancher Hinsicht mit dem in 2.1 dargestellten Modell (demokratische Gemeindestruktur wird vom Frühkatholizismus abgelöst), vor allem auch in seinem Androzentrismus und seiner Legitimation patriarchaler Herrschaft in Kirche und Gesellschaft. Es beherrscht die Sozialge-

schichte des frühen Christentums in der westlichen Exegese. In Deutschland und Nordamerika wird es vor allem in der von Gerd Theißen vorgelegten Version diskutiert.

Die feministische Kritik an diesem Modell richtet sich auf seine Legitimation des Patriarchats und den Androzentrismus der Vorstellung von den Wanderradikalen (dazu besonders Elisabeth Schüssler Fiorenza 1988). In der feministischen Diskussion ist kontrovers, ob auch Frauen zu den Wanderradikalen gehört haben. Von Monika Fander und Amy-Jill Levine wird Theißens Modell weitgehend übernommen und damit gerechnet, daß die Frauen der Wanderradikalen selbsthaft blieben und das patriarchal organisierte Leben der Hausfrau und Mutter weiterführten. Meine grundlegenden Einwände gegen das soziologische Modell Wanderradikalismus – Liebespatriarchalismus gehen nicht von der Frage aus, ob ich Frauen unter den Wanderradikalen historisch nachweisen kann (ich meine ja; s. auch D'Angelo) oder nicht, sondern richten sich grundsätzlich auf die Inhalte, die dem Wanderradikalismus in diesem Modell zugewiesen werden. Die Lebenspraxis und Botschaft dieser Wanderradikalen wird in dem hier zu kritisierenden Modell in Analogie zu kynischen Wanderphilosophen gesehen: Einzelne (junge) Männer – vielleicht auch Ausnahmefrauen – verlassen das wohlhabende (Eltern-)Haus und begeben sich auf den Weg einer asketischen Kulturkritik. Ihre Armut beruht auf Besitzverzicht. Ihr Ethos ist elitär, nicht zum Nachmachen gedacht. Die Evangelien ergeben aber auf allen erkennbaren historischen Ebenen, auch in der Logienquelle, daß die Jesusbewegung und Jesus ihren Weg um des ganzen Volkes willen und mit dem Volk gehen wollen. Jesu Lebenspraxis wird in seiner Nachfolge nachgemacht – auch die Heilungen, Exorzismen, Brotvermehrungen und die Botschaft von der Nähe Gottes. Es geht hier nicht um ein elitäres Ethos einer bewußten Minderheit, sondern um Heilung und Hoffnung eines unterdrückten und hungrigen Volkes. Die Frauen, die sich an der Arbeit in der Ernte, an der Arbeit im beginnenden Gottesreich beteiligen, gewinnen zuerst neue Räume und Lebensmöglichkeiten. Wo der Kampf gegen Hunger und Krankheiten geführt wird, werden die Überlebenskämpfe von Frauen und Kindern zum Mittelpunkt. Hier beginnt das Gottesreich. Frauen und Kinder innerhalb der Jesusbewegung sind nicht als Objekte von Fürsorge, sondern auch als Geheilte und Handelnde präsent, also auch als Wanderprophetinnen. Die Evangelien zeichnen nicht ein Bild von Frauen, die zu Hause die wahren Kämpfe um Brot und Leben führen, während auf den Straßen eine elitäre Gruppe große Worte verliert und sich

dann von den Frauen in den Häusern auch noch versorgen läßt. Das Modell Wanderradikalismus – Liebespatriarchalismus ist *auch* in seinem oft isoliert betrachteten Teilkonzept Wanderradikalismus androzentrisch *und elitär*. Mein Grundeinwand argumentiert von der sozialgeschichtlichen Situation der Bevölkerung insgesamt und von der feministisch-befreiungstheologischen Frage nach der Relevanz Jesu und seiner NachfolgerInnen für die Bevölkerung her.

Mary Rose D'ANGELO, s. oben bei 1.2; Monika FANDER, Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe. Altenberge 1989; DIES., Frauen im Urchristentum am Beispiel Palästinas, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 7 (1992) 165–185; Amy-Jill LEVINE, Who's Catering the Q Affair? Feminist Observations on Q Paraenesis, in: Semeia 50 (1990) 145–161; Luise SCHOTTRUFF/Wolfgang STEGEMANN, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen. Stuttgart 1978 [u. ö.]; Luise SCHOTTRUFF, Wanderprophetinnen. Eine feministische Analyse der Logienquelle, in: EvTh 51 (1991) 332–344; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, 1988, s. oben bei 1.2; Gerd THEISSEN, Studien zur Soziologie des Urchristentums. Tübingen 1979.

### 2.3 Gesetzesfreies Heidenchristentum oder Option für den Gott Israels und Jesus, den Messias?

Das Konzept „gesetzesfreies Heidenchristentum“ bestimmt die christliche Paulusexegese und die christliche Selbstdefinition gegenüber dem Judentum fast ausnahmslos. Es gibt zwar im Umkreis der im jüdisch-christlichen Dialog Engagierten Ausnahmen von dieser Regel. Doch die exegetischen Hilfsmittel, die die theologische Ausbildung und die theologische Praxis bestimmen (Lexika, Kommentarreihen, Lehrbücher), arbeiten mit diesem Konzept. Ich skizziere das heute herrschende Konzept „gesetzesfreies Heidenchristentum“ in seinen Umrissen: Das paulinische Evangelium spreche dem Gesetz, also der Schrift in der Sichtweise jüdischer Menschen, ab, Heilsweg sein zu können. Im Gegenteil, das Gesetz führe ins Sündigen und in den Tod vor Gott, wenn Menschen durch seine Erfüllung Heil erlangen wollen. Ohne Gesetz, allein durch den Glauben an Christus rechtfertige Gott die Glaubenden. Paulinische Texte werden mit diesem Konzept gelesen und lassen sich ihm einfügen (s. als Beispiele Gal 2,16 und Röm 3,20.21). Die scharfe Ablehnung der Beschneidung von Christen „heidnischer“ (also nichtjüdischer) Herkunft zeige das gesetzesfreie Evangelium in kompromißloser Klarheit. Die christliche Selbstdefinition in Abgrenzung vom Judentum sei also die

### Ablehnung der Beschneidung christusgläubiger, nichtjüdischer Männer.

An dieses in der Exegese und ihrer Tradition allgegenwärtige und festsitzende Konzept des Christentums als „gesetzesfrei“ und in seiner Identität heidenchristlich sind auf mehreren Ebenen kritische Fragen zu richten: 1. Sagen die Texte des Paulus (und andere NT-Texte, auch Jesusworte, die für dieses Konzept herangezogen werden) tatsächlich das, was sie nach diesem Konzept sagen sollen? 2. Welche Vorstellung von Gesetz wird hier dem Judentum zugeschrieben? 3. Welche Konsequenzen hat dieses Konzept für die Identität christlicher Frauen?

Zum ersten Aspekt (ausführlicher Schottroff in: Schaumberger/Schottroff): Paulus sagt immer wieder eindeutig, daß es auch für an Jesus Christus Glaubende uneingeschränkt notwendig ist, nach dem Gesetz, der Tora, zu leben (s. nur 1 Kor 7,19; Röm 3,31; 7,12). Doch ist es für Paulus das Verhängnis der Sünde über die ganze Menschheit, daß alle – jüdische wie nichtjüdische Menschen – faktisch *nicht* nach der Tora leben (Röm 1–3). Seine Klage über die mörderische Realität der Menschenwelt ist besonders in Röm 3,9–20 auch heute noch unmittelbar verständlich. Gott hat durch Tod und Auferstehung Christi in die weltweite Herrschaft von Sünde und Tod eingegriffen. Er spricht die Menschen gerecht und befreit sie aus den Gewaltstrukturen der Sünde. Sie sind befreit zum Leben nach dem Willen Gottes, d. h. der Tora. Paulus lehnt die Beschneidung nichtjüdischer Männer ab, weil damit nach seiner Meinung dem Handeln Gottes in Christus seine heilschaffende Macht genommen wird. Es war – wie besonders der Galaterbrief zeigt – unter den AnhängerInnen des Messias Jesus durchaus umstritten, ob die Beschneidung für Männer nichtjüdischer Herkunft bei ihrer Konversion notwendig sei oder nicht. Auch Paulustexte spiegeln einen lebendigen Diskussionsprozeß unter ChristInnen darüber, was jetzt aus dem Willen Gottes, der Tora, lebenspraktisch zu folgern sei (Röm 12,2 „zu prüfen, was der Wille Gottes sei“). Es ist historisch unzutreffend, daß die ersten Generationen von Christusgläubenden sich vom Judentum abgegrenzt haben. Auch HeidenchristInnen verstanden sich als Jüdischgewordene, und sie wurden auch so in der nichtjüdischen Gesellschaft eingeordnet. Vermutlich ist der Schritt der Trennung von Judentum und Christentum nach der Niederlage Bar Kochbas anzusiedeln.

Zum zweiten Aspekt: Das Bild jüdischer Frömmigkeit und Lebenspraxis, das im Konzept „gesetzesfreies Heidenchristentum“

gezeichnet wird, unterstellt dem Judentum Gesetzlichkeit und Hybris vor Gott („sich selbst das Heil beschaffen wollen“ durch Erfüllung der Tora). Schon Jesus wird die grundlegende Kritik an jüdischer Gesetzlichkeit in seiner Kritik am Pharisäismus und an der Tora zugeschrieben. Mk 2,27 besage für das Judentum, es stelle das Gesetz über den Menschen. Schon durch die Benutzung des deutschen Wortes „Gesetz“ in diesem Zusammenhang wird das Bild eines formalistischen, menschenfeindlichen und erstarrten jüdischen Glaubens („Spätjudentum“) gezeichnet. Durch diese Unterstellungen ist die jüdische Tradition von christlicher Seite immer wieder verzerrt wahrgenommen und mißdeutet worden, ohne daß der jüdische Protest gegen diese Sicht des Judentums im Bereich christlicher Theologie gehört worden wäre. Das große Werk Billerbecks ([Hermann L. Strack] – Billerbeck, Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München Bd. I 1965 [1926] Bd. II–IV 1961 [1924–1928]) beruht auf einem solchen christlichen Konzept von Judentum als „gesetzlich“ und befördert – weil es ein immer noch wichtiges Hilfsmittel der Exegese ist – die christliche Diskriminierung der jüdischen Religion. Das Konzept „gesetzesfreies Heidenchristentum“ verhindert, das frühe Christentum als Teil der Geschichte des jüdischen Volkes zu begreifen. Auch die paulinische Sicht, daß Beschneidung für nichtjüdische christliche Männer abzulehnen sei, muß im Kontext der *jüdischen* zeitgenössischen Vorstellungen von Konversionen nichtjüdischer Männer zum Judentum begriffen werden. Die Beschneidung galt als Kennzeichen des Jüdischseins und deutlichster Schritt des Jüdischwerdens, aber es gab durchaus Diskussionen darüber, ob Männer nicht auch ohne Beschneidung jüdisch werden können (Josephus, Antiquitates 20,17 ff.; Jubiläen 15,25–34; Philo, De Migr. Abraham 89–93). Es ist historisch absurd und theologisch verhängnisvoll, Paulus aus dem Kontext des Judentums herauszulösen. Zu dieser Zeit gibt es noch keine Vorstellung von christlicher Identität *in Abgrenzung vom Judentum*.

Zum dritten Aspekt: Wenn christliche Identität gegenüber dem Judentum durch die Ablehnung der Beschneidung und des Gesetzes bestimmt wird, ist zu fragen, was das für Frauen jüdischer oder nichtjüdischer Herkunft, die sich den christlichen Gemeinden anschlossen, bedeutet haben könnte. Elisabeth Schüssler Fiorenza wertet die paulinische Sicht der Beschneidung als für judenchristliche und heidenchristliche Frauen befreiend: „Wenn der wichtigste Initiationsritus nicht mehr Beschneidung, sondern Taufe ist, dann können Frauen Vollmitglieder des Volkes Gottes mit gleichen Rechten und Pflichten

werden“ (262). Judith M. Lieu wendet dagegen ein, daß jüdische Frauen im Judentum uneingeschränkt als Vollmitglieder galten – und nicht als „Unbeschnittene“. Sie wendet weiterhin ein, daß Paulus im Kontext von Gal 3,28 sehr deutlich macht, daß er das Volk Gottes als Volk von Männern sieht. Auch bei der negativen Identitätsbestimmung des Christseins (keine Beschneidung) gehe es ihm nur um Männer. Elisabeth Schüssler Fiorenza und Judith M. Lieu setzen dabei beide voraus, daß die paulinischen Aussagen zur Beschneidung die christliche Identität gegenüber und im Gegensatz zum Judentum ausdrücken sollen. Diese Annahme möchte ich grundsätzlich in Frage stellen. Paulus sieht in der Tat das Gottesvolk als Männervolk und lehnt die Beschneidung für Männer nichtjüdischer Herkunft ab (s. nur Gal). Aber er kennt noch kein Christentum im Gegensatz zum Judentum. Er bestimmt die Identität der Christusgläubigen im innerjüdischen Diskussions- und Lebenszusammenhang. Das Leben christlicher Frauen nichtjüdischer und jüdischer Herkunft ist bis weit ins 2. Jahrhundert hinein Teil jüdischer Frauengeschichte. Sie sind Jüdinnen und Christinnen. Die Erforschung der Geschichte der Jüdinnen, Proselytinnen und Sympathisantinnen des Judentums mit unterschiedlicher jüdischer Praxis wird christlichen Frauen Zugänge zur Geschichte ihrer frühchristlichen Mütter und Schwestern eröffnen. Es gibt bereits grundlegende Arbeiten zur jüdischen Frauengeschichte, auf denen christliche Exegetinnen des Neuen Testaments aufbauen können. Ich verweise auf die Forschungen von Bernadette Brooten, Judith Plaskow, Ross Kraemer, Barbara Geller-Nathanson, Judith M. Lieu als Beispiele für diese historische Arbeit, die vor allem von Jüdinnen geleistet wird. Für feministische Exegetinnen geht es dabei nicht nur darum, die Leistung ihrer Schwestern, die zur jüdischen Frauengeschichte arbeiten, zur Kenntnis zu nehmen, sondern auch darum, die eingeübten christlichen Konzepte von der Geschichte des frühen Christentums und die eingeübten theologischen Vorstellungen von christlicher Identität in Frage zu stellen. Das Konzept „gesetzesfreies Heidenchristentum“ ist antijudaistisch, frauenfeindlich und historisch fragwürdig.

Die Trägerinnen des frühen Christentums waren jüdische Frauen und Frauen nichtjüdischer Herkunft, die wie Lydia (Apg 16,13 ff.) die jüdische Religion und Lebenspraxis freiwillig angenommen haben. Es ist grotesk, daß mit dem Konzept Heidenchristentum diese Frauen aus dem Zentrum an den Rand verschwinden, da dieses Konzept die Frage der Männerbeschneidung in den Mittelpunkt stellt – noch massiver, als es schon bei Paulus der Fall ist.

Oben hatte ich gezeigt (1.4), daß christliche Frauen darum gekämpft haben, öffentlich zu lernen und zu lehren. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß der Inhalt dieses umkämpften Lernens und Lehrens der Frauen die Schrift war, die Tora, der Wille Gottes, das „Gesetz“ (*nomos*). Die Frauen wollten Gesetzeslehrerinnen sein – wie die Jüdin, von der Juvenal erzählt (Sat 6,542 ff.) –, und sie haben den Sabbat geliebt wie die Frauen, über die Martial in einem Epigramm (IV,4,7) spottet. Frauen haben sich gegenseitig darin unterwiesen, was es bedeutet, nach der Tora zu leben und an Jesus als den Messias Israels zu glauben. Im Midrasch zum Buch Ruth (Billerbeck I 25) heißt es, daß Naemi Ruth die Vorschriften für Prose-lytinnen und Proselyten vortrug: „Meine Tochter, es ist nicht die Weise der Töchter Israels, in die Theater und Zirkusse der Heiden zu gehen. Ruth erwiderte 1,16: ‚Wohin du gehen wirst, da werde ich hingehen‘.“ Naemi schließt einen weiteren Katalog mit Vorschriften für Proselytinnen an, der wohl nicht vollständig sein will. Mir geht es hier nicht um diesen Katalog, sondern darum, daß dieser Text eine Spur davon zeigt, daß es jüdische Frauenlehrtraditionen gab, auf denen christliche Frauen aufbauen konnten. Daß der Text in eine spätere Zeit gehört als das frühe Christentum, ist in diesem Fall zu vernachlässigen. Auch der Frauen- und Judenhasser Juvenal weiß von solcher Lehrtradition – in viel früherer Zeit (Sat 6,542 ff. s. oben). Die Verweigerung des Besuchs heidnischer Theater und Zirkusse (dazu s. nur Schäfke) hat vielen jüdischen und christlichen Frauen das Leben gekostet, da die römische Herrschaft diesen Besuch als Bekenntnis der Loyalität zum Staat verlangte. Naemis Unterweisung zeigt ein politisch verantwortungsvolles Frauenjudentum, das in lebenspraktischer Hinsicht der frühchristlichen Frauengeschichte nahesteht. Daß christliche und jüdische Frauen gemeinsam jüdische Rituale praktizierten und damit den Zorn des Kirchenvaters Chrysostomos hervorriefen, ist überliefert (adv. Judaeos II 3 ff. u. ö.; englische Übersetzung Kraemer 1988, Nr. 31). Daß christliche Frauen ein Interesse hatten, sich auf der ideologischen oder lebenspraktischen Ebene von Jüdinnen abzugrenzen, ist m. W. nicht überliefert. Die Definition von christlicher Identität auf der ideologischen Ebene ist aus feministischer Perspektive grundsätzlich fragwürdig.

Judith R. BASKIN (ed.), *Jewish Women in Historical Perspective*. Wayne StUPr 1991; Bernadette BROOTEN, *Women Leaders in the Ancient Synagogue*. Chico (Calif.): Scholars Press 1982; Shaye J. D. COHEN, *Crossing the Boundary and Becoming a Jew*, in: *Harvard Theological Review* 82 (1989) 13–33; DERS., *The Rabbinic Conversion Ceremony*, in: *Journal of Jewish Studies*, Vol.

XLI (1990) 177–203; Barbara H. GELLER-NATHANSON, *Toward a Multicultural Ecumenical History of Women in the First Century/ies C. E.*, in: Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures Vol. I: A Feminist Introduction*. New York 1993, 272–289; Ross S. KRAEMER, 1988, s. oben bei 1.0; DIES., 1992, s. oben bei 1.0; Sally O. LANGFORD, *On Being a Religious Woman: Women Proselytes in the Greco-Roman World*, in: Peter J. HAAS (ed.), *Recovering the Role of Women. Power and Authority in Rabbinic Jewish Society*. Atlanta 1992; Amy-Jill LEVINE (ed.), „*Women Like This*“. *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*. Atlanta 1991; Judith M. LIEU, *Circumcision, Women and Salvation*, in: *New Testament Studies* 40 (1994) 358–370; Judith PLASKOW, *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie*. Luzern 1992; Lilian PORTEFAIX, *Sisters Rejoice. Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Received by First-Century Philippian Women* (Coniectanea Biblica, NT Series 20). Stockholm 1988; Ivoni RICHTER REIMER, s. oben bei 1.2; Werner SCHÄFKE, *Frühchristlicher Widerstand*, in: ANRW II Principat Bd. 23,1. Berlin/New York 1979; Christine SCHAUMBERGER/Luise SCHOTTRUFF, *Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie*. München 1988; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, s. oben bei 1.2.

#### 2.4 „Der Verfasser“ der Texte und „die Gegner“ des Paulus oder gemeinsame Gestaltung des Weges und der Lieder?

Traditionelle biblische Einleitungswissenschaft hat immer gefragt: Wer ist der Autor neutestamentlicher Texte (Evangelien, Briefe), wie ist er geographisch und zeitlich zu verorten? Diese Fragen möchte ich aus einer feministisch-befreiungstheologischen Perspektive grundsätzlich problematisieren. Mir geht es dabei nicht darum, eventuell einzelne Texte doch einer Autorin zuweisen zu können – wie Harnack Prisca den Hebräerbrief zuwies. Vielmehr meine ich, das Konzept „Autor“ umfassend patriarchatskritisch analysieren zu müssen. Zugespißt und in Karikatur: Der „Autor“, den die traditionelle Einleitungswissenschaft sich vorstellt, ist ein weißer Mann, der am Schreibtisch seiner wohlgefüllten Bibliothek sitzt und gelegentlich von seiner Frau oder Haushälterin (falls katholisch) eine Tasse Tee hingestellt bekommt. Zugegeben eine Karikatur, aber leicht zu verifizieren, wenn wir z. B. Evangelienkommentare und Einleitungen mit ihren Aussagen über Matthäus, Markus, Lukas und Johannes betrachten. Ein beliebiges Beispiel: „Daß der Verfasser in seiner Gemeinde eine Funktion hatte, z. B. Lehrer war, ist eine ansprechende Vermutung, aber nicht beweisbar. Er verfügte über jüdisch geformtes

Stilgefühl, gutes griechisches Sprachgefühl und eine Synagogenbildung“ (Luz, 76).

Die Evangelien haben, auch nach dieser Wissenschaftstradition, eine komplexe mündliche und schriftliche Vorgeschichte, so daß sich schon von daher das „Autor“-Modell kritisieren läßt. Ganz anders liegen die Verhältnisse für Paulus. Für die als echt geltenden Paulusbriefe wird mit Paulus als einem Autor gerechnet, der mit Bildung und Autorität im Sinne einer Herrschaftsausübung theologische Grundsatzwahrheiten und aktuelle Stellungnahmen zu Gemeindeproblemen aufschreibt bzw. seinen „amanuensis“ (Betz zu Gal 6,11) aufschreiben läßt. Ich bin Protestantin. In meiner evangelischen Wissenschaftstradition hat Paulus unverkennbar die Züge eines deutschen Pfarrherren oder eines deutschen Professors. Das deutsche Wort „Amt“ als Übersetzung von *diakonia* (des Apostels) hat z. B. diese Konnotationen.

Ich möchte diesen Imaginationen, in denen nicht-reflektiert der Standort der Wissenschaftler in ihren historischen Gegenstand einfließt, ein Gegenmodell entgegensetzen: Die Texte des Neuen Testaments sind nicht Produkte des Schreibens einzelner Männer (oder Frauen), sie sind Ergebnisse eines langen gemeinsamen Kampfes von Frauen und Männern für das Leben, das Gott gegeben hat und das Gott will. Die Texte stammen aus dem Schatz der *koinonia*, dem Teilen von Angst, Hoffnung und Brot, der gemeinsamen Überlegung, welcher Schritt im Alltag der nächste sein soll. Auch Paulus versteht sich nicht als gebildetes Einzelwesen, sondern als Glied in einer Kette – derer, die ihn die Hoffnung lehrten und derer, die mit ihm zusammen und z. T. auch in Kritik an ihm und seinesgleichen das neue Leben vor Gott gestalten (1 Kor 15,3; 1 Kor 1,1 und die Absenderangaben der Briefe). Das Konzept eines „Autors“ erweist seine Unzulänglichkeit deutlich angesichts des Kolosserbriefs, der von Paulus und doch nicht von Paulus stammt. Die Paulusbriefe sind voll von Liedern, Trost- und Segensworten. Auch die Briefe des Paulus sind über weite Strecken eher ein Liederbuch der Armen als ein Produkt theologischer Arbeit eines einzelnen Mannes.

Ich habe den Begriff „*Liederbuch der Armen*“ benutzt, der zugebenermaßen angreifbar ist, mir aber doch geeignet erscheint, die *Subjekte*, die hier sprechen, und ihre Sprache (Gattungen der Rede) zu kennzeichnen. Im Lukasevangelium begegne ich nicht einem gebildeten Hellenisten, der sein Christentum politisch-apologetisch darstellt, sondern dem Sprechen, Erzählen, Trösten und Singen von Frauen und Männern, die sich gar nicht so grundsätzlich von denen

in den Gemeinden, die hinter Markus oder Matthäus stehen, unterscheiden. Die Profilierung der synoptischen Evangelien im Gegensatz zueinander, die in der Forschung bisher eine große Rolle spielt, sollte neu durchdacht werden. Sicherlich gibt es Unterschiede. Wenn ich jedoch erkenne, daß alle Evangelien eine vergleichbare Eschatologie („Naherwartung“, dazu 2.5) haben, sind diese Unterschiede neu zu bewerten. Der individuelle Anteil eines sogenannten Autors ist gering und sollte minimalisiert werden, selbst im Falle des Paulus. Paulus ist nicht der geniale Erfinder einer Theologie, sondern ein Jesusanhänger unter vielen, die gemeinsam theologisch-lebenspraktisch sprechen.

Kollektiv entstandene Texte, bei denen die Frage nach individueller Autorschaft unangemessen ist, stellen uns vor neue Fragen, was die feministische Analyse betrifft. Elaine Wainwright hat in ihrer feministischen Analyse des Matthäusevangeliums gezeigt, daß dieses Evangelium nicht das Produkt eines Mannes oder einer von Männern definierten Gemeinde ist. An den Evangelien haben Frauen mitgeschrieben. Die Evangelien sind in sich widersprüchlich, enthalten Frauentraditionen, patriarchatskritische und patriarchal frauenunterdrückende Traditionen.

Das Konzept „die Gegner“ des Paulus bzw. „die Gegner“ Jesu ist ebenfalls von einer Herrschaftshermeneutik diktiert: Auf der einen Seite steht der Lehrer der Wahrheit (Jesus oder Paulus), auf der anderen Seite stehen „Gegner“, die eine falsche Lehre haben und die mit allen möglichen Feindattributen versehen werden: heuchlerische Pharisäer, libertinistische Korinther, emanzipierte Weiber, Judaisten ... Dieses Konzept geht davon aus, daß Paulus immer im Recht ist und Jesus der jüdischen Religion den Kampf angesagt hat. Dieses Konzept ist tief in der Exegesegeschichte verwurzelt. Ich nehme als Beispiel nur die Gattungsbestimmung „Streitgespräch“ oder die These vom Ort der Gleichnisse in der Apologetik und Polemik Jesu gegen die Pharisäer. Auch in der herrschenden Exegese gibt es heute kritische Anfragen an dieses „Gegner“-konzept. Es wird zu Recht gefragt, ob die Streitgespräche nicht eher Ausdruck der jüdischen Diskussionskultur sind und ob Paulus nicht auch manchmal im Unrecht ist.

Vor allem das Buch von Antoinette Wire über den 1. Korintherbrief bietet in dieser Frage einen feministischen Neuanfang. Sie zeigt eine lebendige und streitende Gemeinde in Korinth, in der Frauen Rechte erkämpft haben. Durch die Rhetorik des Paulus hindurch wird diese Gemeinde sichtbar, und es wird erkennbar, was seine

Position für die christlichen Frauen bedeutet. Ich kritisiere an diesem Buch nur die Paulusexegese, also die Erfassung dessen, was Paulus selbst sagen *will*. Die Kritik am Konzept „Gegner“ des Paulus sollte weitergeführt und verbunden werden mit einer feministisch-kritischen Exegese des Paulus (s. oben 2.3). Ich plädiere also für einen feministischen Neuansatz nicht nur in der Frage nach den Menschen in den Gemeinden Korinths, sondern auch in der Frage, was Paulus denn nun sagen wollte. Auch die Theologie des Paulus ist aus feministisch-befreiungstheologischer Perspektive neu zu schreiben (s. dazu besonders Tamez).

Hans D. BETZ, *Der Galaterbrief*. München 1988; Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus I*. Zürich/Neukirchen 1985; Elsa TAMEZ, *Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen*. Luzern 1995; Elaine Mary WAINWRIGHT, *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel according to Matthew* (= BZNW 60). Berlin/New York 1991; Antoinette Clark WIRE, *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*. Minneapolis 1990.

## 2.5 Parusieverzögerung oder Hoffnung auf die Nähe Gottes?

Die Eschatologie des frühen Christentums wird in der traditionellen neutestamentlichen Wissenschaft mit der Vorstellung einer linearen Zeit wahrgenommen: Die Naherwartung der ersten Generation stellte sich bald als Irrtum heraus, „Parusieverzögerung“ wurde zur Realität und die Eschatologie schließlich zur Lehre von den Letzten Dingen. In der Wiedergabe der Naherwartung, also z. B. von Aussagen, das Reich Gottes sei „nahe“ wird – ohne Begründung – diese „Nähe“ als Zeitmaß im chronologischen Ablauf gedeutet. Es wird nicht gefragt, welche Zeit- und damit Gottesvorstellung vorliegt, weil ein Zeitkonzept (linearer Zeitverlauf.) als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Dieses undiskutierte Konzept von Nähe bestimmt die Diskussion über Naherwartung seit Entdeckung der Naherwartung Ende des 19. Jahrhunderts. Das Deutungskonzept frühchristlicher Eschatologie, das in dieser Zeit entstand und heute die westliche Exegese bestimmt, bringt zu Recht die frühchristliche Eschatologie in Zusammenhang mit der zeitgenössischen jüdischen Apokalyptik. Allerdings werden dabei Unterschiede betont: jüdische Apokalyptik sei anders als frühchristliche Eschatologie berechnend; es sei für sie typisch, die noch verbleibende Zeit zu berechnen. Besonders Rudolf

Bultmanns Entmythologisierungsprogramm stellte der jüdischen Apokalyptik mit ihren Berechnungen und ihrem mythischen Weltbild eine vom Neuen Testament selbst vorgegebene existentielle Interpretation von Eschatologie entgegen, für die dieses Weltbild nur noch eine jüdische Eierschale ist, die aber die christliche Eschatologie inhaltlich nicht tangiert. Hier wird dann zwischen jüdischer *Apokalyptik* und christlicher *Eschatologie* unterschieden. (Zur Kritik an der traditionellen Auslegung der Eschatologie des Neuen Testaments und ihrem Antijudaismus s. Luzia Sutter Rehmann.)

Die Selbstverständlichkeit, mit der lineare Zeitvorstellungen in wissenschaftlichen *Deutungskonzepten* von frühchristlicher Eschatologie benutzt werden, ist heute in Frage zu stellen. Sie ist in Frage zu stellen, weil lineare Zeitvorstellungen die Zeitvorstellungen der Sieger der Geschichte sind, denen es nur recht sein kann, wenn alles so weitergeht wie bisher. Lineare Zeitvorstellungen gehören also in die patriarchale Herrschaftsschicht einer Gesellschaft.

Die kritische Analyse linearer Zeitvorstellungen ist sowohl in feministischer Kritik an traditioneller christlicher Theologie (Rosemary Radford Ruether) als auch in philosophischer Kritik am Fortschrittsdenken (Walter Benjamin) und neueren Untersuchungen zur Apokalyptik (Jürgen Ebach, Luise Schottroff und Luzia Sutter Rehmann) beheimatet. Ich möchte die lineare Zeitvorstellung, die zu Unrecht in die Deutung des frühen Christentums eingetragen wird, mit einem berühmten und anschaulichen Zitat von Rosemary Radford Ruether charakterisieren: „Fliegen (...) ohne Ende in eine nicht realisierte Zukunft.“ Sie liegt auch bei einem Konzept von Eschatologie als „Naherwartung“ vor. Denn auch in den wissenschaftlichen Vorstellungen von Naherwartung ruht der Blick auf der Zeitspanne bis zum Ende, die – gemessen an dem Flug ins Unendliche – als „nah“ qualifiziert wird und sich dann auch als „Irrtum“ erweisen mußte. Während das Deutungskonzept „Naherwartung“ immerhin einen Anhaltspunkt an den Texten hat (z. B. Lk 10,9 par), auch wenn die Vorstellung von Nähe noch zu überprüfen ist, ist das Deutungskonzept „Parusieverzögerung“ eine reine Erfindung der Wissenschaft.

Einen feministischen Neuanatz in der Wahrnehmung der frühchristlichen Eschatologie hat Luzia Sutter Rehmann vorgelegt. Sie zeigt vor allem anhand von Texten, die das Gebären der Frauen thematisieren, daß die frühchristliche Eschatologie die Sprache der Hoffnung auf die Nähe Gottes spricht, in der das Gebären der Frauen und der Erde als Widerstand gegen den Tod begriffen wird. Eine

Neusichtung der frühchristlichen Eschatologie ergibt ganz andere Zeitbestimmungen als die einer linearen Naherwartung. Die Sprache der Eschatologie ist Zeitbestimmung der Gegenwart (Schottroff). Sie deutet die Gegenwart als Zeit des Erschreckens über das Ende der Sicherheit im Patriarchat (Mt 24,37–39 par), als Zeit des Wachens und Reifens (Mt 13,33–34 par) oder Wachens in der Nacht.

Es ist oft hilfreich, die in den Texten verheißene Nähe Gottes als Nähe zu einem göttlichen Raum und einer göttlichen Macht zu begreifen. Die Nähe Gottes stärkt Frauen und Männer und macht sie handlungsfähig in solidarischen Beziehungen. Frühchristliche Eschatologie ist oft mißverstanden worden gerade auch im Blick auf ihren Zusammenhang mit christlicher Praxis und Ethik. Man sprach von Interimsethik, womit gemeint war, daß die Menschen wegen der Nähe des Endes die praktische Lebensgestaltung für irrelevant halten, an ihrem Zustand nichts mehr verändern wollen. Dieses Mißverständnis christlicher apokalyptischer Eschatologie ging einher mit einer Abgrenzung von der Gesetzlichkeit jüdischer Handlungsorientierung (s. oben 2.3). Doch die Texte des Neuen Testaments sprechen sehr wohl davon, daß die Wachsamkeit der Wartenden sie zum Handeln bringt. Die Aussendungsrede (Mt 10,5–15 par) macht zum Beispiel den Zusammenhang von Reich-Gottes-Erwartung und Handeln in komprimierter Form deutlich (s. besonders Mt 10,7–8 par).

Ein feministischer Neuanatz in der Wahrnehmung frühchristlicher Eschatologie entsteht also einerseits aus der Kritik an der Herrschaftsideologie einer Absolutsetzung der linearen Zeitvorstellung. Andererseits hat er seinen Ort in einer feministischen Spiritualität, die aus der Erfahrung der Nähe Gottes entsteht.

Die Konsequenzen eines Neuanatzes in der Deutung der frühchristlichen Eschatologie betreffen alle frühchristlichen Texte, da die Eschatologie in ihnen nicht als Teilaspekt angesehen werden kann, sondern die Grundlage von Glaube und Praxis ist.

Walter BENJAMIN, Zentralpark, in: DERS., *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt a. M. 1969; Rudolf BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in: DERS., *Offenbarung und Heilsgeschehen*. München 1941, 27–69; Jürgen EBACH, *Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung*, in: *Einwürfe*, Bd. 2. München 1985, 5–61; Rosemary RADFORD RUETHER, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*. Gütersloh 1985; Luise SCHOTTROFF, 1994, s. oben bei 1.4; Luzia SUTTER REHMANN, s. oben bei 1.3.

### 3. FEMINISTISCHE AUFNAHME UND KRITIK NEUTESTAMENTLICHER THEOLOGIE

Feministische Theologie hat nicht nur die Aufgabe, die Geschichte von Frauen im frühen Christentum neu zu schreiben, in Angriff genommen, sondern von Anfang an auf theologische Inhalte des Neuen Testaments – kritisch ablehnend oder neu reflektierend – Bezug genommen. Ich nenne einige der theologischen Themen, die besonders nachdrücklich diskutiert werden: das Kreuz als Thema der Christologie, das Opfer, die Gottesvorstellung, Dienen und Amt, Sexualität und Frauenbild, Sünde. Im folgenden kann nicht auf die Art der Einbeziehung frühchristlicher Vorstellungen in systematisch-theologische Konzepte eingegangen werden. Ich beschränke mich auf die feministisch-theologische Diskussion von Inhalten neutestamentlicher Theologie, die exegetisch argumentiert und sich um eine *historische* Analyse bemüht. Auch hier geht es um einen kurzen Blick auf einen offenen Diskussionsprozeß und erste Hinweise auf Forschungen und Diskussionslinien.

#### 3.1 Kreuz – Opfer – Gottesbild – Christologie

Der Urzorn feministischer Christinnen auf christliche Theologie entstand und entsteht immer wieder durch die herrschende Kreuzestheologie und ihr Gottesverständnis. Die Vorstellung eines Gottes, der seinen Sohn opfert, wird als blutrünstig kritisiert. Ein Christus, der sich opfert, wird als frauenunterdrückend erfahren, weil das Opfer, das Frauen abverlangt wird, auch noch christologisch begründet wird. Ich möchte hier besonders auf einen Aufsatz von Sheila Briggs eingehen, da sie diese Kritik in radikaler Gestalt an einem NT-Text selbst festmacht (nicht – wie es die Regel ist – an der Dogmengeschichte oder allenfalls Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments). Sheila Briggs untersucht den Philipperhymnus (Phil 2,6–11) aus der Perspektive einer schwarzen Befreiungstheologin in den USA. Sie unterscheidet im Neuen Testament drei Textkategorien: 1. Texte, die die Stimme der Unterdrückten noch erkennen lassen; 2. Texte, die den Interessen der herrschenden Elite in der Alten Kir-

che im Prozeß der Überlieferung und Kanonisierung der Texte des Neuen Testaments Ausdruck geben; 3. zweideutige Texte, bei denen unklar ist, ob ihre *Wirkung* Unterdrückung festschrieb oder Kritik an ihr erzeugte. Phil 2,6–11 gehört nach Briggs zu dieser zweideutigen Kategorie. In Phil 2,6–11 werde die Sklaverei idealisiert. Diese Idealisierung geschehe dadurch, daß Christus freiwillig Sklave wird – welcher Sklave hat schon die Wahl? Die Idealisierung geschehe weiterhin durch die christologische Abtrennung, die die Analogie der Versklavung Christi zu der der Menschen abmildert. Der Text „stellt die Interessen und Überzeugungen der Sklavenhalter nicht in Frage. Es bleibt jedoch eine nicht reduzierbare Spannung in der Vorstellung von einem Gott, der zum Sklaven wird“ (149). Darum zählt sie den Christushymnus zu den zweideutigen Texten.

Die feministische Kritik an Kreuzestheologien wird von Regula Strobel folgendermaßen zusammengefaßt: „Die mit der Kreuzestheologie vermittelten Werte von demütigem Gehorchen bis zur Selbstaufgabe, dienender und aufopfernder Liebe wirken auf die gegenwärtige gesellschaftliche Machtverteilung stabilisierend und verschärfen die Unterdrückung von Frauen in einer patriarchalen Gesellschaft“ (60). Der Aufsatz von Sheila Briggs bringt die klare Feststellung, daß der Philipperhymnus – und damit die gesamte Christologie des frühen Christentums – trotz des abwärts gehenden Gottes unterdrückerische Wirkung hat. Es hilft hier also nicht das Argument: die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte des Neuen Testament ist unterdrückerisch, das Neue Testament aber nicht.

Hier sehe ich offene Forschungsaufgaben und einen großen Diskussionsbedarf. Ich kann der Analyse von Sheila Briggs nicht zustimmen. Meine Gegenargumente: 1. Wenn der Text unterdrückerische Wirkung hat, warum mußte er dann in der westlichen Auslegung entschärft werden? Christi *Sklave*-sein und seine *Armut* werden in ihr als sein *Menschsein* gedeutet. Dieses Menschsein wurde und wird dabei gerade entkonkretisiert: mit Armut und Sklaverei in der Realität der Menschen hat Christi Menschwerdung nichts zu tun. 2. Diese Texte stammen aus christlichen Gemeinden, die mehrheitlich Arme waren und in denen es viele Sklavinnen und Sklaven gab. Eine feministische Kritik an diesen Texten muß bedenken, ob wir nicht aus Zorn über Kirchengeschichte und Kirchengegenwart diese Menschen berauben. Sie haben besungen, daß ein göttlicher Bote freiwillig ihr Schicksal geteilt hat, und haben damit im Gesicht ihrer Schwester Sklavin das Gesicht Christi erkannt. „In der Gemeinde von Philippi haben arme und unterdrückte Menschen den Sieg des

gekreuzigten Christus inmitten der unterdrückenden Mächte des Römischen Reiches besungen und gefeiert. Frauen und Männer ohne große und sichtbare Macht wissen, daß sie an einem Projekt beteiligt sind, das weit über ihre eigenen Interessen hinausgeht. An diesem Projekt halten sie fest, mit diesem Projekt träumen sie“ (Marli Lutz, 74; Übersetzung Regene Lamb).

Zweifellos ist der Androzentrismus des Philipperhymnus kritikwürdig, aber der Text ist ein Lied derer, die nach Brot, Leben und Gerechtigkeit hungern und sich zur Befreiungsarbeit zusammentun. Meine Gegenargumente kommen also aus einer Kritik an der herrschenden Auslegung und aus der sozialgeschichtlichen Analyse. Beide Arbeitsgebiete sind bisher nur ansatzweise erforscht. Der Sache nach sind auch andere Aspekte des neutestamentlichen Gottesbildes dieser Kritik zu unterziehen und neu zu erforschen, z. B. die Vorstellung von Gott als Vater.

Radikal im tiefsten Sinne ist die Herausforderung an feministisch-befreiungstheologische und befreiungstheologische Kreuzeschristologie von Regula Strobel. Die oben skizzierte feministische Kritik an Kreuzeschristologie führt sie zu der Konsequenz, eine theologische Verbindung von Kreuz und Heilwerden grundsätzlich zu bezweifeln. Jesu Leben und Handeln „wird für mich zur Befreiung, zur Erlösung, weil ich durch andere ... stückweise erfahren habe, was geschenkte Befreiung, gewährtes Verzeihen von Schuld, Einstehen dafür, daß mir Gerechtigkeit widerfährt, bedeutet“ (189). Daß Jesus auch angesichts des Todes an diesem Handeln festgehalten hat, ist als Bestätigung ebensowenig für den Glauben notwendig wie die Auferstehung. „Das heißt nicht, daß es keine Leiden und Kreuze gibt ...“ „Aber als theologisches System, meine ich, sollten Kreuz und Heilwerden/Erlösung nicht mehr miteinander verknüpft werden“ (189). Angesichts dieser Kritik möchte ich nicht Gegenargumente sammeln, sondern die zwei Gründe nennen, die meine Entscheidung für eine feministische Kreuzestheologie tragen. Glauben bedeutet für mich auch eine emotionale und geschichtliche Verbindung zu den Toten. Ohne die Erinnerung an die Toten und ihre Kämpfe für Gerechtigkeit, an Jesus, die Toten der Kriege, die ich miterlebte und miterlebe, und die Toten, die ich geliebt habe, ist Heilwerden und Erlösung für mich nicht erfahrbar. Der andere Grund ist ein Text aus der jüdischen Martyriumstradition, der mich gelehrt hat, Jesu Tod sozialgeschichtlich als Teil jüdischer Befreiungsgeschichte (dazu s. besonders Kuhnen) zu begreifen, und mir geholfen hat, die fremdartigen Aussagen wie „gestorben für unsere Sünden“ (1 Kor 15,3) oder „Sühne-

mittel“ (Röm 3,25) historisch zu verstehen: Im 4. Makkabäerbuch (vorgeschlagene Datierungen bewegen sich zwischen 35–118 n. Chr.) wird über jüdische MärtyrerInnen im Widerstand gegen Rom nachgedacht. „Diese um Gotteswillen Geheiligten sind geehrt, nicht nur mit dieser [himmlischen] Ehre, sondern auch dadurch, daß um ihretwillen die Feinde über unser Volk keine Macht mehr hatten, der Tyrann bestraft und das Vaterland geläutert wurde; sind sie doch gleichsam ein Ersatz geworden für [die durch] die Sünde [befleckte Seele] des Volks. Durch das Blut jener Frommen und ihren zur Sühne dienenden Tod hat die göttliche Vorsehung das vorher schlimm bedrängte Israel gerettet“ (17,20–22; Übersetzung Adolf Deißmann in Kautzsch). Die Erinnerung an die MärtyrerInnen und die befreiende Macht ihres Todes, die hier deutlich ist, ist nicht zu verwechseln mit unterdrückerischen Interpretationen des Sühnetodes Jesu.

Auch die Diskussion über eine *Weisheitschristologie* als *Alternative* zur Kreuzestheologie ist in diesem Kontext zu führen.

Die feministische Kritik an der traditionellen Kreuzestheologie hat ihre theologisch-positive Kehrseite in der feministischen Suche nach einer Spiritualität, die sich aus Weisheitstraditionen sowohl für die Gottesrede als auch für die Christologie speist. Ansatzpunkte für eine Weisheitschristologie sind vor allem einige NT-Texte, die Christus in Beziehung zur Sophia setzen: Mt 11,16–19 par; Mt 11,25–27 par; Mt 11,28–30; Mt 23,34–39 par; 1 Kor 1,24. Anknüpfend an eine religionsgeschichtliche Diskussion seit den zwanziger Jahren haben feministische Christinnen Jesus als Weisheit gedeutet und in dieser Christologie frauenbefreiende Ansätze gesehen (Schüssler Fiorenza, Schroer, Cady/Ronan/Taussig u. a.). Die Diskussion darüber ist noch offen (s. dazu die Liste offener Fragen bei Silvia Schroer). Meine kritischen Anfragen richten sich auf zwei Sachverhalte: 1. Wird Jesus als Weisheit im *Gegensatz* zu Jesus am Kreuz den *neutestamentlichen* Kreuzeschristologien gerecht? Wird hier nicht eher ein berechtigter Widerspruch gegen spätere unterdrückerische Christologien ins Neue Testament rückprojiziert? 2. Kann eine Weisheitschristologie dem Evangelium der Armen in der Jesustradition gerecht werden? Die Weisheitsbücher wie Sapientia Salomonis, Proverbien oder Sirach setzen andere Schwerpunkte. In Hinsicht auf das Evangelium der Armen und seine Bedeutung für eine jesuanische Option für die Frauen (auch in frühchristlicher Zeit) ist die prophetische Tradition, insbesondere Tritojesaja der gegenüber der Weisheitstradition direktere Bezugspunkt.

Das Thema „Jesus und die Frauen“ hat in der neueren christlichen

Frauenbewegung eine zentrale Rolle gespielt und ist weiterhin für Frauen und Frauengruppen wichtig, die eigenständig ihren Weg als Christinnen entwickeln wollen. In die Darstellung befreiender Frauengeschichte vor allem aus den vier Evangelien (s. oben 1.2) fließt dabei – oft implizit – Christologie ein. Es wird unter diesem Thema meist die historische Einzigartigkeit Jesu herausgearbeitet, was bedeutet, daß beträchtliche Energie aufgewendet wird, um Jesus in Kontrast zum Judentum zu bringen. Dieses Thema hat also leider eine hartnäckige antijudaistische Geschichte (zum Antijudaismus in der feministischen Exegese s. unten 3.2). Zudem ist die historische Bemühung um die Einzigartigkeit Jesu theologisch problematisch, da das Interesse an der Einzigartigkeit hier auf der falschen Ebene abgehandelt wird. Die Einzigartigkeit gehört in das Bekenntnis oder Gebet zu Jesus Christus und die Reflexion darüber, nicht aber in die historische Diskussion. Wegen des Antijudaismus, der mit dem Thema „Jesus und die Frauen“ verbunden ist, sollten in Zukunft in der christlichen Frauenbewegung frühchristliche Frauengeschichte und Jesus in die jüdische Frauengeschichte eingeordnet werden.

Mary Rose D'ANGELO, Abba and „Father“: Imperial Theology and the Jesus Traditions, in: *JBL* 111, 4 (1992) 611–630; SHEILA BRIGGS, Can an Enslaved God Liberate? Hermeneutical Reflections on Phillipians 2: 6–11, in: *Semeia* 47 (1989) 137–153; Susan CADY/Marian RONAN/Hal TAUSSIG, *Sophia. The Future of Feminist Spirituality*. New York 1986; Cain Hope FELDER (ed.), *Stony the Road We Trod. African American Biblical Interpretation*. Minneapolis 1991; Emil KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* (1900), 2 Bände. Darmstadt 1975; Hans-Peter KUHNEN (Hrsg.), *Mit Thora und Todesmut. Judäa im Widerstand gegen die Römer von Herodes bis Bar-Kochba*. Württembergisches Landesmuseum Stuttgart 1994; Marli LUTZ, *Filipenses: A Comunidade ainda canta*, in: Frank VELDIN/Regene LAMB/Marli LUTZ, *Aspectos Liturgicos nas cartas de Paulo*, in: *Estudos Biblicos* 35 (1992) 68–75; Elisabeth MOLTSMANN-WENDEL/Luise SCHOTTROFF/Dorothee SÖLLE, Artikel „Kreuz“, in: *WBFTh* 1991, 225–236; Luise SCHOTTROFF, *Wanderprophetinnen. Eine feministische Analyse der Logienquelle*, in: *EvTh* 51 (1991) 332–344; Silvia SCHROER, *Jesus Sophia. Erträge der feministischen Forschung zu einer frühchristlichen Deutung der Praxis und des Schicksals Jesus von Nazaret*, in: Doris STRAHM/Regula STROBEL (Hrsg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*. Fribourg/Luzern 1991, 112–128; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, s. oben Abschnitt 1.2; DIES., *Auf den Spuren der Weisheit – Weisheitstheologisches Urgestein*, in: Verena WODTKE (Hrsg.), *Auf den Spuren der Weisheit*. Freiburg/Basel/Wien 1991, 24–40; Dorothee SÖLLE, *Gott denken. Einführung in die Theologie*. Stuttgart 1990; DIES., *Warum brauchen wir eine feministische Christologie?*, in: *EvTh* 53 (1993) 86–92; Regula STROBEL, *Feministische Kri-*

tik an traditionellen Kreuzestheologien, in: Doris STRAHM/Regula STROBEL (Hrsg.), Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht. Fribourg/Luzern 1991, 52–64.

### 3.2 Frauenbild – Sexualität – Sünde

Im folgenden geht es nicht um *Frauengeschichte*, sondern um das *Bild*, das im frühen Christentum von Frauen gezeichnet wird. Solch ein Frauenbild ist auf seine Funktion für den Ort von Frauen in der Gesellschaft zu untersuchen. Mit dem Frauenbild ist die Vorstellung von Weiblichkeit/Männlichkeit und Sexualität eng verknüpft. Das Thema Sünde soll ebenfalls in diesem Zusammenhang diskutiert werden, obwohl es im Neuen Testament selbst nur partiell mit dem Thema Frauenbild/Sexualität verknüpft ist. Diese Verknüpfung beherrscht aber die Definition, was „die Frau“ sei, in der Theologie- und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments.

Die Jungfrauengeburt bzw. die jungfräuliche Maria *als Gegenbild* zur sündigen Eva – der mythischen Verkörperung aller Frauen – beherrscht zwar die Theologiegeschichte, nicht aber die Darstellung Marias in den Vorgeschichten des Matthäus- und Lukasevangeliums. Während in der traditionellen religionsgeschichtlichen Diskussion über das Thema Jungfrauengeburt die gängige Erklärung der Texte mit dem Motiv der *Gotteszeugung* arbeitet, sind in der feministischen Diskussion dieser Erklärung gegenüber kritische Ansätze vorhanden. Jane Schaberg hat in einem grundlegenden Buch gezeigt, daß die „Ahnfrauen“ Jesu in Mt 1 sich wie Maria außerhalb der patriarchalen Familienstruktur befinden; ihnen wird Unrecht getan, und sie riskieren mit ihrer sexuellen Aktivität die Zerstörung der sozialen Ordnung. Die neutestamentlichen Marienlegenden (Mt 1; Lk 1.2) lassen nach Schaberg erkennen, daß ihre Vorstellung von der Empfängnis Marias nicht die einer wunderbaren jungfräulichen Empfängnis, sondern eine ganz andere ist: Maria sei in ihrer Verlobungszeit verführt oder vergewaltigt worden. „In Mt 1 ‚handelt‘ Gott auf eine radikale Weise, außerhalb der patriarchalen Norm, aber mitten in dem natürlichen Ereignis der menschlichen Empfängnis. Die Geschichte von dem unehelichen Kind Jesus unterstützt den von Lukas erhobenen Anspruch, Maria repräsentierte die Unterdrückten, die befreit worden sind“ (1989, 533).

Da ich hier die Einzeldiskussion nicht führen kann, stelle ich kurz meine eigene These vor, die der zentralen These Schabergs zwar

widerspricht, aber dennoch die Bedeutung dieses Buches für die feministische Exegese nicht schmälern soll. Auf der Ebene dessen, was die Texte sagen wollen, sehe ich eine Erzählung von dem Wunder einer vaterlosen Geburt. Entgegen der auch vom Text vorausgesetzten Vorstellung, daß eine Frau nur durch Geschlechtsverkehr mit einem Mann schwanger wird (s. nur Lk 1,34), erzählt die Marienlegende, daß durch die schöpferische Kraft des *pneuma* (der *ruach*) Maria ohne Zeugung durch einen Mann oder männlichen Gott ein Kind zur Welt brachte. Gemessen an der zentralen Verehrung männlicher Zeugungskraft in patriarchalen Ideologien und Biologien (auch in der Alten Welt) ist die Legende von einer vaterlosen Schwangerschaft an zentraler Stelle patriarchatskritisch. Ich stelle nicht grundsätzlich in Frage, daß die *historische* Maria sexuelle Gewalt erfahren haben kann, sehe aber in diesen *Marienlegenden* die Absicht, ein wunderbares Geschehen, eben das einer Schwangerschaft ohne Zeugung zu erzählen.

Während beide Deutungen der Marienlegenden (zu den lukianischen Legenden s. auch Brigitte Kahl) in ihnen also frauenbefreiende Aspekte herausarbeiten, ist festzuhalten, daß auch in diesen Legenden im Gegensatz zu solchen frauenbefreienden Aspekten massive Frauenunterdrückung sichtbar wird, etwa in der frauenunterdrückenden Gestalt der Josefslegende nach Matthäus (s. dazu Wainwright).

Damit ist eine Struktur deutlich geworden, die das gesamte Neue Testament durchzieht. Es finden sich in ihm – wie auch in anderen Texten des frühen Christentums – massiv und offen Frauen beleidigende und unterdrückende Texte neben anderen, die Frauen in den Mittelpunkt stellen und sie auf dem Weg der Befreiung zeigen (z. B. die Elisabeth-Maria-Legenden in Lk 1 vgl. auch Joh 4). *Explizite* Frauenunterdrückung ist innerhalb des Neuen Testament vor allem für die Haustafeln, für die Pastoralbriefe (besonders 1 Tim 2,12–16) und 1 Kor 11,14,33–36 zu notieren. *Faktisch* frauenunterdrückend sind aber – bei genauerer feministischer Analyse – viele Texte über diese hinaus. Durch ihren Androzentrismus sind selbst patriarchatskritische Texte wie Phil 2,6–11 frauenunterdrückend. Eine umfassende Analyse der Frauendarstellung einzelner Schriften des Neuen Testaments liegt vor allem für das Matthäusevangelium (Wainwright), das Markusevangelium (Fander; Vogt; Dannemann) und die Apostelgeschichte (Richter Reimer) vor. Die für andere Schriften des Neuen Testaments bereits erarbeitete Forschung kann ›The Women's Bible Commentary‹ erschließen. Die feministische Forschung wird weiter

sowohl Frauenbilder frühchristlicher Texte und ihre Funktion für Frauen untersuchen müssen, aber sicher auch weitere Klarheit in die Kämpfe bringen, die dieser widersprüchlichen Struktur zugrunde liegen (s. dazu schon oben 2.4).

Das frauenfeindliche Frauenbild bzw. die frauenfeindliche Paränese des Neuen Testaments ist einer der Punkte der frühchristlichen Tradition, an dem sich ein spezifischer mit Frauenunterdrückung begründeter Antijudaismus festgemacht hat: Die Frauenfeindlichkeit wird mit ihrer *Verwurzelung* in jüdischer Tradition erklärt. Daneben gibt es weiterhin einen frauenspezifisch begründeten christlichen Antijudaismus, der sich an den frauenbefreienden Passagen des Neuen Testaments (z. B. einzelnen Jesustraditionen oder Gal 3,28) festmacht. Hier wird das frauenbefreiende frühe Christentum in *Kontrast* zum frauenunterdrückenden Judentum gesehen. Die wichtige und vitale Antijudaismusdebatte innerhalb der feministischen Theologie, die durchaus noch nicht beendet ist (vgl. Teil I von Marie-Theres Wacker, 2.4), hat sich zu einem wesentlichen Teil um diese Frauenbilder des Neuen Testaments bewegt. Für einen Überblick über diese Debatte s. Kellenbach, Siegele-Wenschkewitz, Schaumberger. Es ist nicht zu bezweifeln, daß es im Judentum frauenfeindliche Traditionen gibt (Plaskow, Küchler), aber sie können einen christlichen Antijudaismus nicht legitimieren.

Ich nenne hier nur diejenigen Aspekte des Problems, die für die Interpretation frühchristlicher Texte wichtig sind: 1. Da die gesamte christliche Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments bis in die Gegenwart mit antijudaistischen Voraussetzungen arbeitet, muß eine feministische Exegese jeden Gedanken, der aus der Auslegungstradition übernommen wird, kritisch analysieren; insbesondere ist in diesem Zusammenhang die christliche Wissenschaftstradition zum Thema: Frau im Judentum (im Hellenismus ...) und im Christentum mit den kritischen Fragen einer Patriarchatsanalyse zu konfrontieren: Welches Bild vom Judentum, von Frauen und von der Klassenfrage liegt ihm zugrunde? Die Geschichte des Antijudaismus in der feministischen christlichen Theologie ist verursacht durch ungeprüfte Übernahme des Antijudaismus aus der sogenannten anerkannten traditionellen Wissenschaft. 2. Die Vorstellung einer christlichen Religion und Institution, die sich historisch von der jüdischen Mutter abgenabelt hat und auf der Ebene der Lehre und Verkündigung „neu“ sei, ist historisch falsch (s. oben 2.3) und in den inhaltlichen Bestimmungen dessen, was „neu“ sei, historisch unzutreffend und mit einer Abwertung der jüdischen Tradition verbunden. 3. Die Selbstwahrneh-

mung des Christentums als gegenüber dem Judentum frauenbefreiend wirksam (z. B. in der Gestalt Jesu) beruht auf einem ahistorischen Denken über Frauenbefreiung und einer Ausblendung der Frauenunterdrückung in Geschichte und Gegenwart des Christentums.

Die Vorstellungen des frühen Christentums von Sexualität und Weiblichkeit/Männlichkeit sind noch nicht umfassend untersucht. Bahnbrechend war und ist ein Aufsatz von Bernadette Brooten. Paulus fordert – wie sie herausarbeitet – in 1 Kor 11,2–16 aus theologischen Gründen eine deutliche Geschlechterunterscheidung. „Die Grenzen zwischen Weiblichkeit und Männlichkeit dürfen nicht dadurch verwischt werden, daß Frauen kurze und Männer lange Haare tragen. Doch selbst wenn Frauen lange Haare haben, wird der Unterschied noch nicht in ausreichendem Maße hervorgehoben“ (132), deshalb fordert Paulus die Verschleierung im Gottesdienst. Die Rangordnung, die Männer den Frauen überordnet, *muß* nach Paulus von ChristInnen streng eingehalten werden, obwohl das christliche Leben die Autonomie von Frauen unterstützt (s. oben 1.3). Weiblichkeit *muß* passiv sein, deshalb ist lesbische Liebe für Paulus eine Vertauschung (Röm 1,26f.) und gefährdet die Geschlechterhierarchie.

Obwohl das frühe Christentum Frauen sexuelle Autonomie und Unabhängigkeit von patriarchaler Herrschaft in den Familien ermöglicht, ist in den Texten (z. B. in Röm 1,26f.) die frauenverachtende Tradition der Definition von Weiblichkeit und Männlichkeit durch Aristoteles erkennbar: „Ist also das Männliche das Bewegende und Tätige, das Weibliche als solches das Leidende, so kann das Weibchen zur Samenflüssigkeit des Männchens nicht Samenflüssigkeit beisteuern, sondern nur Stoff“ (Aristoteles, Über die Zeugung der Geschöpfe I 20f.; 29a). Eine weitere Grundlage des Verständnisses von Sexualität ist die Vorstellung, daß sie eine bedrohliche Macht ist, die, wenn sie nicht unter Kontrolle bleibt, Leben und Heil zerstören kann (Mt 5,28–30; 1 Kor 7,29ff.). Die Männersexualität ist dabei nicht nur die aktive Macht, sondern besonders unbeherrschbar, so daß ihrer Beherrschung wegen Ehefrauen die Askese nach Meinung des Paulus aufgeben müssen (1 Kor 7, s. dazu oben 1.3). Judith Plaskow hat den „Weg zu einer neuen Theologie der Sexualität“ beschritten. Es ist von ihr zu lernen, Sexualität zum theologischen Thema zu machen, was es im Judentum und frühen Christentum war. Und es ist von ihr zu lernen, positive Anknüpfungspunkte in der Tradition zu suchen, die eine Theologie der Sexualität vom frauenfeindlichen Erbe des Aristoteles oder des Jean-Jacques Rousseau befreit. Schließlich ist von Judith Plaskow zu lernen, Sexualität

als Gottesgabe in gerechten Beziehungen ohne herrschaftsverseuchten Geschlechterdualismus zu begreifen.

In der römischen Kaiserzeit haben sich in vielen Kulturen und Religionen die ohnehin schon frauenfeindlichen Vorstellungen noch in besonderer Weise verschärft. Es taucht jetzt der Mythos von der weiblichen Urschuld auf: Durch die sexuelle Aktivität einer mythischen Frau ist das Böse und das Leiden in die Welt gekommen (sei es Eva im Judentum und Christentum oder Sophia in der Gnosis). Eva ist die verführbare Verführerin und hat sich mit Satan eingelassen. Deshalb werden Frauen generell über ihre Sexualität definiert, und es wird die weibliche Sexualität als schuldhaft, gefährlich und zerstörerisch gesehen. Spuren dieses Mythos gibt es bereits im Neuen Testament (2 Kor 11,3; 1 Tim 2,14–15), in späterer Zeit breitet sich diese Mythologie und Frauenverachtung immer mehr auch gerade im frühen Christentum aus. Eva wird zur Verkörperung der Sünde (Pagels; Küchler; Schüngel-Straumann); Sünde und Sexualität werden identifiziert. Diese *interpretatio christiana* von Genesis 1–3 hat sich wiederum auch auf die *interpretatio christiana* des Neuen Testaments ausgewirkt, vor allem in der meist unterschwelligem Leib- und Frauenfeindlichkeit.

Eine weitere Gestalt von christlicher Frauenfeindlichkeit ist in der Auslegungstradition der paulinischen Lehre von der Sünde festzustellen. In der christlichen Dogmengeschichte und Auslegung des Römerbriefes spielt die Deutung von Sünde als menschliche Eigenmächtigkeit eine zentrale Rolle. Der sündige Mensch ist der Mensch, der sich eigenmächtig das Heil beschaffen will. Exemplarischer Sünder ist „der Jude“. So etwa bei Ernst Käsemann oder Rudolf Bultmann, deren Paulusinterpretation ich damit aber nicht pauschal angreifen will. Die Eigenmächtigkeit vor Gott ist jedoch in der biblischen Tradition Sache der Herrscher (s. nur Lk 1,51), die faktisch alle ihre Macht mißbrauchen. Mit der Interpretation der Sünde als Herrschaftsverhalten *aller* Menschen wird in der Auswirkung dieser Sündentheologie männliches Dominanzverhalten verallgemeinert und legitimiert. Außerdem wird Frauenrealität und ihre „Mittäterschaft“ (Thürmer-Rohr) und Selbstpreisgabe (Judith Plaskow) ausgeblendet und eine Analyse der Sünde von Frauen verbaut. Die Frauensünde der Mittäterschaft wird zur Tugend der christlichen Frau erklärt. Ein weiteres frauenunterdrückendes Anwendungsgebiet der *interpretatio christiana* der Sündenlehre des Paulus ist die Diskriminierung von Emanzipation (von Frauen oder Befreiungsbewegungen in der Zweidrittelwelt) als Sünde.

Dieser vielfach frauenfeindlichen Auslegungsgeschichte des Römerbriefes bzw. des Neuen Testaments insgesamt in der Frage, was Sünde sei, ist von feministischer Seite her deutlich zu widersprechen. Es ist aber auch notwendig, neu zu fragen, was denn wohl im Römerbrief des Paulus über Sünde tatsächlich gesagt wird. Ich sehe hier bei Paulus eine scharfsinnige und befreiende Analyse der Resignation und Ohnmacht der kleinen Leute, die wohl wissen, was der Wille Gottes ist, sich aber die Praxis des Willens Gottes haben rauben lassen (Röm 7, 14 ff.). In diesem Text klagt Paulus über die Entfremdung der Menschen – aus seiner androzentrischen Perspektive. Auf der einen Seite steht das klare Wissen der Menschen, daß Gottes Wille, also die Tora, für sie der Weg ins Leben ist. Aber „nicht das, was ich will, tue ich, sondern was ich hasse“ (V. 15 vgl. 18, 19). Das Handeln der Menschen ist dem Willen Gottes entfremdet. Paulus benutzt ein eindrückliches Bild. Der Mensch ist wie eine handlungsunfähige Hülle, in dem der Dämon Sünde sitzt und ihn wie eine Marionette das Falsche tun läßt (s. besonders V. 17.20). Diese paulinische Analyse der Entfremdung der Menschheit ist von ihm universal gemeint, faktisch aus der Perspektive eines erwachsenen jüdischen Mannes gesprochen. Eine ähnliche Sicht auf menschliche Entfremdung liegt im 4. Esrabuch vor. Paulus klagt über die Entfremdung und analysiert damit die Struktur des menschengemachten Todes. Grundlage dieser Klage/Analyse ist jedoch die Befreiungserfahrung: „Dank sei Gott durch Jesus Christus unseren Herrn“ (V. 25). Sozialgeschichtlich betrachtet spricht Paulus aus der Perspektive jüdischer Männer, die sich in der Gewaltstruktur des Römischen Reiches wie gebundene Sklaven erleben, die nach der Tora leben wollen, aber nicht können. Trotz des Androzentrismus bietet diese Analyse Anregungen für die Analyse der von Frauen immer wieder erwarteten und auch geleisteten Zustimmung zur eigenen Ohnmacht, ihrer „Mittäterschaft“ (Thürmer-Rohr). Die feministische Analyse der spezifischen Verstrickung von Frauen in die Todesstrukturen des Patriarchats kann Paulus nicht ersetzen. Von ihm zu lernen ist eher, wie aus einer lähmenden Analyse ohne Handlungskonsequenzen eine befreiende Klage wird, denn seine Analyse ist Teil eines befreienden Prozesses.

Bernadette J. BROOTEN, Darum lieferte Gott sie entehrenden Leidenschaften aus. Die weibliche Homoerotik bei Paulus, in: Monika BARZ/Herta LEISTNER/Ute WILD (Hrsg.), Hättest du gedacht, daß wir so viele sind? Lesbische Frauen in der Kirche. Stuttgart 1987, 113–138; Irene DANNEMANN, Aus dem Rahmen fallen. Eine feministische Re-Vision von Frauen im Markusevange-

lium. Diss. phil. Kassel 1995; Monika FANDER, 1989, s. oben bei 2.2; Brigitte KAHL, *Armenevangelium und Heidenevangelium. „Sola scriptura“ und die ökumenische Traditionsproblematik im Lichte von Väterkonflikt und Väterkonsens bei Lukas*. Berlin 1987; Katharina v. KELLENBACH, *Anti-Judaism in Christian-rooted Feminist Writings: An Analysis of Major U. S. American and West German Feminist Theologians*. Thesis./Philadelphia 1990; Max KÜCHLER, *Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum*. Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1986; Carol A. NEWSOM/Sharon H. RINGE (ed.), *The Women's Bible Commentary*. London/Louisville 1992; Elaine PAGELS, *Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien*. Frankfurt a. M. 1981; Judith PLASKOW, *Sex, Sin and Grace*. Washington 1980; DIES., *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie*. Luzern 1992; Ivoni RICHTER REIMER, *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese*. Gütersloh 1992; Jane SCHABERG, *Die Stammütter und die Mutter Jesu*, in: *Concilium* 25 (1989) 528–533; DIES., *The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*. San Francisco 1987; Christine SCHAUMBERGER/Luise SCHOTTROFF 1988, s. oben bei 2.3; Christine SCHAUMBERGER (Hrsg.), *Weil wir nicht vergessen wollen ... Zu einer Feministischen Theologie im deutschen Kontext, Anfragen 1*. Münster 1987; Luise SCHOTTROFF, 1994, s. oben bei 1.4; Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*. Freiburg 1989; Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ (Hrsg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte*. München 1988; Elsa TAMEZ, *Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen*. Luzern 1995; Christina THÜRMER-ROHR, *Vagabundinnen*, 2. Aufl. Berlin 1987; Thea VOGT, *Angst und Identität im Markusevangelium. Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag*. Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1993; Elaine Mary WAINWRIGHT, s. oben bei 2.4.

### 3.3 Dienen und Amt

Ein Brennpunkt feministisch-theologischer Exegese war und ist die Neuinterpretation neutestamentlicher Texte, die Aussagen über Leitungsarbeit von Frauen in den frühchristlichen Gemeinden machen.

Röm 16,7 „Andronikos und Junia ..., die unter den *apostoloi* hervorragend sind“. Bernadette Brooten untersuchte die Auslegungsgeschichte dieses Textes von der Alten Kirche an und zeigte, daß der Name Junia in der Alten Kirche als Frauenname und Junia als Apostelin verstanden wurde. Die These, daß es sich um einen Männer-

apostel mit dem Namen Junias handle, taucht zuerst bei Aegidius von Rom (1245–1316) auf und tritt dann seit der Reformation einen Siegeszug an. Das Interesse ist dabei eindeutig: Eine Apostelin Junia in frühchristlicher Zeit würde die biblische Legitimation der Geschlechterhierarchie in den christlichen Großkirchen in Frage stellen. Vor allem Paulus als Apostel verkörpert in der herrschenden Theologie männlichen Amts- und Leitungsanspruch, der Frauen ausschließt. Ich nenne einige der Strategien im Umgang mit Röm 16,7, die ausschließen sollen, daß Junia eine Frau war: der griechische Akzent Circumflex auf der Akkusativendung *Junian* soll den Männernamen Junias statt des Frauennamens Junia verdeutlichen. Auch die neueste Nestleausgabe des Neuen Testaments (27. Auflage ab 1993) und die neueste Auflage des Wörterbuchs zum Neuen Testament von Walter Bauer (6., „völlig neu bearbeitete Auflage“ 1988) setzen diesen Akzent, obwohl er gegen die handschriftliche Überlieferung, sofern sie überhaupt Akzente schreibt, und gegen die philologische Tatsache steht, daß ein Männername Junias nicht zu belegen ist. Eine andere Strategie der Verhinderung einer Apostelin Junia ist die Behauptung, Junia sei die Ehefrau des Andronikus und keine Apostelin, sondern „berühmt unter den Aposteln“.

Die Lutherübersetzung (Revision 1984) spricht noch von Junias. In der neuesten amerikanischen Bibelübersetzung (NRSV 1989) steht „Junia“. Die feministische Diskussion ist in Nordamerika weniger unterdrückt als in Deutschland. Die Kurzfassung der Arbeit von Bernadette Brooten erschien in deutsch zuerst 1978. An diesem Beispiel zeigt sich, welche Macht- oder besser Herrschaftsinteressen auf dem Feld der Exegese anzutreffen sind und wie sie auch gegen die alten Texte durchgesetzt werden. Ähnliche Befunde lassen sich immer wieder beobachten, z. B. bei der Deutung und Übersetzung von *diakonos* und *prostatas* als Bezeichnung der Funktion von Phöbe in der Gemeinde (Röm 16,1 f.).

Die Deutung des Wortes *diakonein* (und Wortgruppe) ist in dieser Frage ebenfalls umkämpft (s. oben 1.4). Traditionelle Exegese unterschied zwischen Männerdienst (= Männeramt; Dienst am Wort) und Frauendienst (= Versorgungsarbeit; Hausarbeit). Allenfalls eine spezielle Frauendiakonie (z. B. Krankenbesuche bei kranken Frauen) war vorstellbar.

Die feministische Exegese hat sich häufig stark auf die Frage der Frauenleitungsarbeit konzentriert und Neuinterpretationen erarbeitet, die zu bestreiten nicht einfach sein dürfte. Vor allem die Arbeit von Elisabeth Schüssler Fiorenza ist in dieser Hinsicht bahnbrechend.

Ich möchte Ergebnisse der feministischen Diskussion in dieser Frage skizzieren.

Im frühen Christentum ist mit *diakonia* kein „Amt“ im Sinne einer Ämterhierarchie gemeint. Es ist – wegen der Konnotationen des deutschen Wortes Amt im Sinne eines Herrschaftsamtes – unkorrekt, *diakonia* mit Amt zu übersetzen. Das frühe Christentum hat in vielen Gemeinden versucht, geschlechtshierarchische und rassistische Arbeitsteilungen zu überwinden (s. oben 1.4). Mit geschlechtshierarchischer Arbeitsteilung meine ich die Arbeitsteilung, die Frauen die unbezahlte oder schlechtbezahlte Arbeit zuweist und Männern die besserbezahlte und mit Herrschaftsausübung verbundene Arbeit. Mit „rassistischer“ Arbeitsteilung meine ich die Arbeitsteilung zwischen SklavInnen und Freien. Mir ist bewußt, daß der Versklavung von Menschen in der Antike keine Rassentheorie des 19. und 20. Jahrhunderts zugrunde liegt. Jedoch deckt sich die Legitimation von Sklaverei und der faktische Umgang mit SklavInnen weitgehend mit modernem Rassismus. Die antiken Gesellschaften leben Hierarchien sehr offen aus, sie werden im Alltag dauernd sichtbar gemacht (z. B. in der Kleidung). Ein freigeborener Mann wird aufgrund dieser Hierarchie niemals Versorgungsarbeit für andere leisten. Im Haushalt gibt es eine klare Hierarchie (von unten angefangen: Sklavin, Sklave, unverheiratete freigeborene Frau, verheiratete freigeborene Frau usw.). Der freigeborene erwachsene Mann/Vater ist der Herr über den Rest des Haushaltes. Die Durchbrechung und Abschaffung dieser Hierarchie wird in den frühchristlichen Gemeinden immer wieder gegen Widerstand von außen und von innen (siehe nur die Haustafeln) erkämpft. Konflikte wegen der Aufhebung dieser Hierarchie werden z. B. Lk 10,38–42, in den Haustafeln und Pastoralbriefen, in Apg 6,1 ff. und in der „Rangstreit“-perikope (Mk 10,35–40 parr) sichtbar (s. dazu schon oben Abschnitt 1.4). Unfreiwillig ist etwa der 1. Timotheusbrief ein hervorragender Zeuge dafür, daß Frauen an Lehre und anderer öffentlicher Leitungsarbeit selbstbestimmt teilgenommen haben, auch als Lehrerinnen von Männern. Die syrische Didaskalia (Anfang 3. Jahrhundert nördliches Syrien) ist einerseits ein – wie 1. Timotheus – deutliches Dokument für Frauenunterdrückung, aber auch – ebenfalls wie 1. Timotheus – ein Dokument einer streitbaren Frauen- und Laienkirche (deutscher Text Achelis; zur Interpretation Schottroff 1994). Die in allen Evangelien vorliegenden programmatischen Texte zur Aufhebung von Hierarchien (Mk 10,42–45 parr und Joh 13) sprechen eine androzentrische Sprache, als gehe es nur um die Aufhebung der Hierarchien zwischen

Männern. Der Kontext des frühen Christentums zeigt, daß auch die Herrschaft von Männern über Frauen und Freien über SklavInnen kritisch erkannt und praktisch verändert wurde. Es ist deshalb auch die Konsequenz zu ziehen, daß Jesus die Jünger (und Jüngerinnen) auffordert, den Jüngerinnen und Jüngern die Füße zu waschen. Daß Frauen den Männern die Füße waschen, war gängig. Daß freie Männer Frauen oder Sklavinnen und Sklaven die Füße waschen, war ein Akt von revolutionärer Auswirkung. Das Füßewaschen war in der Gesellschaft eine Handlung, die mit größter Sorgfalt auf die Einhaltung der Hierarchien beobachtet wurde (s. nur das Zitat aus Joseph und Aseneth unten 4.5).

ACHELIS, Hans, Johs. Flemming, Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt. Leipzig 1904; Bernadette BROOTEN, „Junia ... hervorragend unter den Aposteln“ (Röm. 16,7), in: Elisabeth MOLTMANN-WENDEL (Hrsg.), Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente. 3. Aufl. München 1982, 148–151; ROSS S. KRAEMER, 1992, s. oben bei 2.3; Luise SCHOTTRUFF, DienerInnen, s. oben bei 1.2; DIES., 1994, s. oben bei 1.4; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, s. oben bei 1.2.

#### 4. FEMINISTISCHE AUSLEGUNGSPRAXIS DES NEUEN TESTAMENTS

In die feministische Auslegungspraxis von Texten des frühen Christentums sind vielfältige Traditionen eingeflossen: die herrschende akademische Bibelwissenschaft, die Bibellektüre von Befreiungsbewegungen der Zweidrittelwelt, die feministisch-sozialwissenschaftliche Diskussion, Aspekte psychologischer Konzepte und Therapien, vor allem aber die kreative Wut und Begeisterung von Frauen, die die Bibel als Instrument von Frauenunterdrückung erkannten und zugleich die Geschichte ihrer Vorschwestern als Quelle ihrer Macht suchten. Im folgenden versuche ich, diese Vielfalt, die in der feministischen Bibellektüre zusammenfließt, aus meiner Sicht noch einmal kurz zusammenfassen (vgl. Teil I von Marie-Theres Wacker).

##### 4.1 Orte der Bibellektüre: Frauenbewegung und feministische Wissenschaft

In der neueren Frauenbewegung, sofern sie überhaupt ein Interesse an der christlichen Tradition hatte und hat, hat sich eine autonome Bibellektüre entwickelt – autonom insofern, als sowohl die exegetische Wissenschaftstradition als auch die gängige kirchliche Auslegungspraxis als frauenfeindliche Herrschaftsinstrumente empfunden wurden. Die Haltungen gegenüber der Mitgliedschaft in Kirchen ist dabei durchaus unterschiedlich. Für viele Frauen ist eine Frauenbefreiung innerhalb der christlichen Tradition/Kirche ein Widerspruch in sich, andere – zu denen ich gehöre – arbeiten für eine grundlegende Veränderung der Kirchen. Einigkeit besteht in der in dieser Weise durchaus differenzierten Frauenbewegung innerhalb und am Rande der Kirchen darüber, daß eine kritische Aufarbeitung der christlichen Geschichte der Frauenunterdrückung und frauenunterdrückerischer Texte der Bibel notwendig ist. Es besteht aber auch Einigkeit darüber, daß in der Bibel auch Traditionen und Spiegelungen von Frauengeschichte zu finden sind, an die Frauen heute anknüpfen können. Beide Seiten der autonomen Bibellektüre – in welcher Nähe oder Distanz zur kirchlichen Institution auch immer –

werden von Frauen als Befreiungsakte erlebt und intensiv verfolgt. Die alte Brille der akademischen Herrschaftswissenschaft und der kirchlichen Dogmatik wird weggeworfen, und es werden faszinierende Entdeckungen in gemeinschaftlicher Bibellektüre gemacht. Leider ist die Dokumentation dieser Frauenbibellektüre schwierig, da sie vor allem in grauer Literatur stattfindet. Manche Texte in Sammelbänden etablierter Verlage lassen jedoch indirekt diese Bibellektüre erkennen, z. B. die Sammlung Schmidt/Korenhof/Jost.

Die frauenbewegten Frauen, die sich am Rande der Bibelwissenschaft in deutschsprachigen Ländern befanden und befinden, versuchen die neutestamentliche Wissenschaft (bzw. die Bibelwissenschaft) neu zu betreiben. Die Schwierigkeiten dabei sind enorm. Ich kann sie hier nur für den deutschen Kontext andeuten, da die Entwicklung vor allem in Nordamerika ganz anders verlaufen ist. Während sich dort eine feministische Wissenschaft innerhalb der akademischen Institution etablieren konnte, ist das in Deutschland bisher nicht möglich. In der Regel ist es weder möglich, eine feministisch-theologische Dissertation etwa im Fach Neues Testament zu schreiben, noch überhaupt nur eine sachgemäße Ausbildung in feministischer Theologie zu erhalten. Der Anpassungsdruck auf Frauen ist enorm. Ganz selten haben Frauen Arbeitsplätze, von denen aus sie feministisch-wissenschaftlich arbeiten können. Ein Diskurs zwischen herrschender Bibelwissenschaft und feministischer Wissenschaft ist nur in schmalen Ansätzen vorhanden (s. vor allem das Buch Hübener/Meesmann). Trotz dieser Schwierigkeiten gibt es heute einen großen Kreis von akademisch arbeitenden deutschsprachigen Theologinnen, die eine feministische Exegese tragen und weitertreiben. Die lebendige Verbindung zur „Laiinnen“-Frauenbewegung ist für diese Wissenschaftlerinnen in der Regel ein Teil ihres Selbstverständnisses. Anfängliche Proteste von Frauen, die sich als Barfußtheologinnen verstanden, gegen die Entwicklung einer feministisch-theologischen Wissenschaft sind heute gegenstandslos geworden, da eine solche Aufspaltung für die Frauenbewegung kontraproduktiv ist. Heute richtet sich eher ein Teil der gemeinsamen Kraft auf Institutionalisierungen feministischer Theologie, u. a. auch in den Universitäten.

Britta HÜBENER/Hartmut MEESMANN (Hrsg.), *Streitfall Feministische Theologie*. Düsseldorf 1993; Eva Renate SCHMIDT/Mieke KORENHOF/Renate JOST (Hrsg.), *Feministisch gelesen*, Bd. 1.2. Stuttgart 1988.1989.

#### 4.2 „Vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben“

Die Überschrift ist ein Zitat aus einem befreiungstheologischen Buch von Carlos Mesters. Sie bringt die Methode befreiungstheologischer Bibellektüre auf eine kurze Formel. Sie kann auch die feministische Bibellektüre und ihren Zusammenhang mit Befreiungstheologien verdeutlichen. Die Frauenbewegung war und ist verschwistert mit der Friedens-, Ökologie- und Eine-Welt-Bewegung. Diese Beziehung hat bewirkt, daß in ursprünglich androzentrischen Befreiungsbewegungen Frauen ihre Interessen heute stärker durchsetzen können – sowohl im deutschsprachigen Kontext als auch in anderen Ländern. In der Frauenbewegung hat sich ein Modell von Bibellektüre, das aus der Tradition von befreiungstheologischer und frauenbewegter Bibellektüre in Nordamerika schöpft, besonders durchgesetzt: die vier hermeneutischen Schritte von Elisabeth Schüssler Fiorenza (s. dazu oben Marie-Theres Wacker in Teil I 2.1.5.). Viele Frauen arbeiten aber auch mit einer ökumenischen Drei-Schritt-Methode (Schroer 1993). In diesem Zusammenhang, in dem die feministische Auslegungspraxis des Neuen Testament erläutert werden soll, ist jedoch der erneute Hinweis darauf wichtig, daß auch die wissenschaftliche feministische Exegese des Neuen Testament in den Prozeß „vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben“ von ihrem Ansatz her einbezogen ist. Die Fragen, die an die Geschichte und Tradition gestellt werden, entstehen aus reflektierten Frauenerfahrungen und -kämpfen und bleiben deshalb in einer grundlegenden Spannung zu einer neutestamentlichen Wissenschaft, die implizit oder explizit Neutralität und Objektivität – zu Unrecht – für sich reklamiert (s. oben 1.1).

Regene LAMB/Claudia JANSSEN, Die Herausforderung feministischer Bibelauslegung. Zur Gratwanderung zwischen akademischen Idealen und alltäglicher Erfahrung, in: *Junge Kirche* 54 (1993) 609–613; Carlos MESTERS, Vom Leben zur Bibel, von der Bibel zum Leben, Bd. 1.2. Mainz/München 1983; Luise SCHOTTRUFF, 1994, s. oben bei 1.4; Silvia SCHROER, Feministische Bibelforschung. Anliegen, Methoden und Inhalte, in: L. BLATTMANN u. a. (Hrsg.), *Feministische Perspektiven in der Wissenschaft*, in: *Zürcher Hochschulforum* Bd. 21, 1993, 41–52; Dorothee SÖLLE, Wie können wir befreiungstheologisch arbeiten? Ein Vorschlag für einen Prozeß in vier Schritten, in: *Junge Kirche* 54 (1993) 607–608.

### 4.3 Die sogenannten verschiedenen Zugänge zur Bibel

In Tagungen und Büchern findet sich häufig ein Wahrnehmungsmuster für neuere Bibelauslegung, das „verschiedene Zugänge“ nebeneinanderstellt: feministische Auslegung, historische Kritik, sozialgeschichtliche Auslegung, materialistische Auslegung, Bibliodrama, tiefenpsychologische Auslegung u. a. m. Dieses Wahrnehmungsmuster ist problematisch, da in ihm nicht mehr deutlich wird, daß diese Zugänge – einmal abgesehen davon, daß sie sich überschneiden – nicht auf einer Ebene liegen. Das wird durch zwei Fragen deutlich, die hier gestellt werden müssen: 1. Welches Ziel hat die Bibelauslegung? 2. Welche Geschichte soll mit einer Bibelauslegung geschrieben werden – bzw. auf welche Geschichtsschreibung wird in ihr zurückgegriffen? Eine Bibelauslegung wie die der an den Universitäten vorherrschenden historischen Kritik schreibt eine patriarchalen Strukturen gegenüber unkritische androzentrische Geschichte. Diese Behauptung ist leicht zu verifizieren z. B. durch die Analyse des dort vermittelten Bildes von Paulus. Aber auch eine androzentrische Geschichte der kleinen Leute beschreibt *nicht* die Hälfte der Wahrheit, solange die Frauen unsichtbar bleiben (s. oben 1.1). Ein Zugang zur Bibel, der selbst nicht historisch arbeiten will, muß – reflektiert oder unreflektiert – auf vorliegende Geschichtsschreibung zurückgreifen. Greift aber z. B. eine bibliodramatische Auslegung auf die Auslegung der historischen Kritik zurück, ist damit der Androzentrismus und die Einbindung in patriarchale Strukturen gegeben. Diese kritischen Anfragen haben das Ziel, deutlich zu machen, daß das pluralistische Nebeneinander eine Offenheit vorgibt, die jedoch erst dann gerechtfertigt ist, wenn die Grundlagen der Geschichtsschreibung und die Ziele feministisch bzw. feministisch-befreiungstheologisch reflektiert worden sind. Selbstverständlich arbeitet eine feministische Befreiungstheologie historisch-kritisch, allerdings eben mit einem anderen Ansatz von Geschichtsschreibung und Hermeneutik als die herrschende historische Kritik.

### 4.4 Handwerkszeug

Es geht mir hier nicht darum, die historische Arbeit feministischer Exegese methodisch zu reflektieren; dafür ist auf Teil I zu verweisen.

Ich habe für das Vorgehen einer feministischen Sozialgeschichte an einem anderen Ort diese Fragen diskutiert (s. Schottruff, 1994). Hier geht es mir darum, praktische handwerkliche Erfahrungen weiterzugeben.

Für eine feministische Exegese ist die Flut der androzentrischen und patriarchalen bibelwissenschaftlichen Veröffentlichungen, die aus den etablierten Institutionen kommen, eine oft erdrückende und entmutigende Last. Da steht frau vor einem Berg von Büchern, von denen sie weiß, daß sie androzentrisch sind, und die doch mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit auftreten. Oft ist frau zudem in der Zwangslage, sich innerhalb dieser Wissenschaft legitimieren zu müssen, was zumal in Deutschland schwierig ist. Mein Vorschlag in dieser Situation ist: hier hilft nur die Entzauberung. Entzauberung bedeutet – methodisch gesprochen – eine Patriarchatsanalyse von herrschender Bibelwissenschaft. Praktisch gesehen genügt für die Entzauberung folgender Arbeitsgang: Ich beschränke meine Analyse auf einen Bibelvers. Am Anfang ist ein auf Frauen bezogener Bibelvers günstig, also z. B. Joh 4,18. Nun sammele ich beliebig viele Auslegungen dieses einen Verses aus wissenschaftlichen Kommentaren, Monographien, Aufsätzen usw. und analysiere sie unter einer oder zwei feministischen Fragestellungen, z. B. welches Frauenbild wird in der Auslegung vermittelt? Wird nach der Lebenswelt von Frauen, ihrer Unterdrückung und ihren Kämpfen gefragt? Was steht im Mittelpunkt des Auslegungsinteresses?

Ein solches Vorgehen ist relativ leicht durchführbar und führt zur Entzauberung und Klarsicht gegenüber der traditionellen institutionalisierten Bibelauslegung – nicht nur dieses einen Verses, denn die Muster wiederholen sich. Dieses Vorgehen führt zudem zu der neugierigen Frage: Was steht denn wirklich im Text? Steht in Joh 4,18 tatsächlich, daß die Samaritanerin ein Flittchen ist, wie uns die Auslegungstradition glauben machen will?

Um nach der Entzauberung der Riesen eigene historische Einsichten zu gewinnen, sind einige altertümliche Handwerkszeuge hilfreich: eine genaue inhaltsbezogene Gliederung des Textes und eine Gattungsbestimmung, nicht ohne zuvor die herrschenden Gattungsbestimmungen kritisch besichtigt, u. U. ebenfalls entzaubert zu haben. Weiterhin ist es hilfreich, sich das Vorgehen in Arbeitsschritte aufzuteilen: in welchem literarischen, sozialgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Zusammenhang bewege ich mich? Mit welchem Konzept von Geschichte des Urchristentums arbeite ich (s. oben 2)?

Eine andere praktische Erfahrung ist die der verbreiteten Schwelgenangst vor den außerbiblichen Quellen, die in der wissenschaftlichen Literatur – meist noch in einem schwer durchschaubaren Abkürzungssystem – angeführt werden. Es wirkt garantiert befreiend, in einer deutschen Übersetzung einen Traktat von Tertullian über Frauen durchzulesen – befreiend deshalb, weil es der Freiheit dient, die Feinde zu kennen. Der Eindruck, den die Riesen erzeugen, eine Lektüre außerbiblicher Quellen erfordere höhere Weihen, ist unzutreffend. Es ist nur nötig, die detektivische Arbeit zu erbringen, um die deutschen Übersetzungen und für genauere Bearbeitung dann auch die Quellen in den Originalsprachen zu finden. Ich nenne hier bewährte Hilfsmittel, die den Zugang zu außerbiblichen Quellen erschließen können:

*Für Talmud und Midrasch:* Hermann L. STRACK, Günter STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch. 7. Aufl. München 1982; *für ersttestamentliche Apokryphen und Pseudepigraphen:* Leonhard ROST, Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der großen Qumran-Handschriften. Heidelberg 1971; *für jüdische Schriften zur Zeit des zweiten Tempels:* Michael E. STONE (ed.), Jewish Writings of the Second Temple Period. Assen/Philadelphia 1984; *für antike SchriftstellerInnen:* Paul KROH, Lexikon der antiken Autoren. Stuttgart 1972; *für neutestamentliche Apokryphen:* Wilhelm SCHNEEMELCHER (Hrsg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. I. II. 5. Aufl. Tübingen 1989; *für die altkirchliche Literatur:* Berthold ALTANER/Alfred STUIBER, Patrologie. Freiburg/Basel/Wien 1978.

Als historisches Handwerkszeug für eine feministische Exegese hat es sich mir bewährt, den Kontext des antiken Patriarchats jeweils anhand von patriarchalen Selbstaussagen zu reflektieren. Aristoteles (384–322 v. Chr.) und nach ihm Cicero (106–43 v. Chr.) – wie alle antiken Philosophen, die über die Ökonomie/den Haushalt schreiben – haben das Patriarchat als Gesellschaftssystem und Ideologie beschrieben. Da Ciceros Patriarchatsbeschreibung im Blick auf die römische Weltherrschaft entworfen wurde, ist sie historisch der Welt des frühen Christentums besonders nahe. Alle diese Patriarchatstheoretiker setzen einen ähnlichen und umfassenden Begriff von Patriarchat voraus, wie er oben (Abschnitt 1.1) skizziert wurde.

Ich möchte einige Schlüsselgedanken aus diesen patriarchalen Selbstdefinitionen als Hilfsmittel für die Exegese des Neuen Testaments zitieren.

### Aristoteles, Über die Zeugung der Geschöpfe:

„... ist die Frau eine Art zeugungsunfähiger Mann. Denn Weibchen sein bedeutet eine gewisse Schwäche, weil es nicht imstande ist, aus der letzten Nahrungsstufe Samen ausreifen zu lassen.“

„... es spielt sich so ab, wie es vernünftig ist: da das Männchen Gestalt und Bewegungsquelle, das Weibchen Körper und Stoff hergibt, so ist die Arbeit geteilt für Männchen und Weibchen ähnlich wie beim Gerinnen der Milch, wo den Körper die Milch bildet während das Lab den Ursprung der Bewegung zum Gerinnen enthält.“

„... Ist also das Männliche das Bewegende und Tätige, das Weibliche als solches das Leidende, so kann das Weibchen zur Samenflüssigkeit des Männchens nicht Samenflüssigkeit beisteuern, sondern nur Stoff.“ (Übersetzung: Paul Gohlke, Aristoteles, Die Lehrschriften. Paderborn 1959, 59 f. = 28a; 62 = 29a; 63 = 29a)

### Aristoteles, Politik:

„... Es gibt „von Natur mehrere Arten von Herrschendem und Dienendem. Denn anders herrscht der Freie über den Sklaven, das Männliche über das Weibliche und der Erwachsene über das Kind. Bei allen finden sich die Teile der Seele, aber in verschiedener Weise. Der Sklave besitzt das planende Vermögen überhaupt nicht, das Weibliche besitzt es zwar, aber ohne Entscheidungskraft, das Kind besitzt es, aber noch unvollkommen.“ (Übersetzung Olof Gigon, Aristoteles Politik. Deutscher Taschenbuch Verlag München 1973, 66 = 1260a)

### Cicero, Über die res publica:

„Doch man muß sich auch der verschiedenen Formen des Herrschens wie des Dienens bewußt werden. Denn, wie man sagt, daß der Geist über den Körper herrsche, so herrsche er auch über die sinnliche Lust, aber mit dem Unterschied: über den Körper herrscht er wie ein König über seine Untertanen oder wie ein Vater über seine Kinder, aber über die sinnliche Lust wie ein Herr über seine Sklaven, weil er sie in Schranken hält und bricht.“ (Übersetzung Walter Sontheimer, Marcus Tullius Cicero, Über den Staat. Reclam Stuttgart 1977, 114 = III 37)

„Wenn aber ein freies Volk die Männer auswählt, denen es sein Geschick anvertrauen will, ... dann ist sicherlich das Heil der Staaten jeweils auf die kluge politische Führung durch die besten Männer gegründet, vollends, da es eine natürliche Gegebenheit ist, nicht nur, daß die sittlich und geistig Hervorragenden über die Minderwertigen gestellt sind, sondern daß diese auch ihrerseits gewillt sind, eben diesen Hervorragenden auch zu gehorchen.“ (Übersetzung W. Sontheimer, a. a. O. 46 = I 51)

### Cicero, Vom pflichtgemäßen Handeln:

„Denn da von Natur aus dies den Lebewesen gemeinsam ist, daß sie den Zeugungstrieb (libido procreandi) haben, so beruht die erste Gesellschafts-

bildung in der Ehe selbst (*prima societas in ipso coniugio est*), die nächste in den Kindern, sodann kommt die Gemeinschaft eines Hauses (*una domus*) und die Gemeinschaft allen Besitzes (*communia omnia*). Dies aber ist der Ursprung der Stadtgemeinde und gleichsam die Pflanzstätte des Gemeinwens.“ (Übersetzung Heinz Gunermann, Marcus Tullius Cicero, *De officiis*. Vom pflichtgemäßen Handeln, Reclam Stuttgart 1978, 51 = I 54)

Columella (Römischer Agrarschriftsteller im 1. Jahrhundert n. Chr.) faßt die Diskussion der antiken Ökonomik über die Ehe als Urzelle des Staates zusammen:

„Der Athener Xenophon, Publius Silvinus, schreibt in dem Buche, das den Titel *Oeconomicus* trägt, die eheliche Verbindung sei von Natur so beschaffen, daß man mit ihr nicht nur eine sehr angenehme, sondern auch nützliche Lebensgemeinschaft eingehe. Denn erstens – auch Cicero sagt das – sei der Mann mit der Frau verbunden, damit nicht mit der Zeit das Menschengeschlecht aussterbe, zweitens, damit den Menschen aus dieser ihrer Vereinigung Hilfe und Schutz für das Alter erwachse. Als dann überdies Leben und Treiben der Menschen sich nicht mehr wie bei den Tieren in offener Wildnis, sondern daheim unter Dach abspiele, wurde es notwendig, daß der eine der beiden draußen unter freiem Himmel durch emsige Arbeit beschaffte, was man dann im Hause bergen konnte. Es war also erforderlich, Landarbeit zu treiben, zur See zu fahren oder auch auf andere Art tätig zu sein, um einigen Vorrat zu erwerben. Sobald man aber das Erworbene unter Dach gebracht hatte, mußte ein anderer da sein, der sowohl das Eingebraachte hütete als auch die Arbeiten ausführte, die im Hause zu tun waren. Denn Feldfrüchte und sonstige Bodenerträge bedurften des Speichers, Schaflämmer und anderes Jungvieh brauchten den Schutz des Stalles, man mußte sicher verwahren, was sonst die Tiere erzeugten, dazu auch all das andere, was hilft, die Menschen satt zu machen oder auch ihnen das Leben angenehmer zu gestalten. Da somit alles dies, was ich vorgebracht habe, umsichtige Arbeit erfordert, und da nur mit regem Bemühen sich draußen erwerben läßt, was dann drinnen in Obhut genommen werden muß, so ist mit Fug und Recht das Weib geschaffen, im Hause ordnend zu walten, der Mann aber, sich auf dem Markt und in der Fremde zu tummeln. Ihm also hat es die Gottheit bestimmt, Hitze und Frost zu ertragen, Wege und Mühsal auf sich zu nehmen in Frieden und Krieg, in Landwirtschaft und Heeresdienst; dem Weibe hingegen hat sie zu all diesem die Fähigkeit versagt und ihm statt dessen die Sorge für die häuslichen Geschäfte zugewiesen. Und weil sie dies Geschlecht zu sorglichem Wachen ausersehen hatte, hat sie es ängstlicher gemacht als das männliche, denn Angst steigert achtsames Aufmerken sehr. Die aber, die draußen im Freien der Nahrung nachgingen, mußten nicht selten sich Unheils erwehren, und darum hat sie dem Manne größere Kühnheit geschenkt als dem Weibe. Weil es jedoch, wenn man etwas gewonnen hatte, in gleichem Maße wichtig war, den Gewinn sorgsam zu hüten, hat sie der Frau kein geringeres Besitzrecht daran zugeteilt als dem Manne. Ferner hat sie, weil ein einziges Wesen

nicht alle zweckmäßigen Eigenschaften in sich vereinigen konnte, es so eingerichtet, daß das eine des anderen bedurfte, und was dem einen fehlte, ist beim anderen in der Regel vorhanden. Das hat in seinem *Oeconomicus* Xenophon und nach ihm Cicero, der jenes Buch ins Lateinische übertragen hat, recht gut auseinandergesetzt. Denn bei den Griechen und dann bis zur Zeit unserer Väter auch bei den Römern ist die Hausarbeit gewöhnlich Sache der Frau gewesen, während das Familienoberhaupt, ohne sich um etwas zu kümmern, nur gleichsam zum Ausruhen von den Strapazen draußen sich ins Haus zurückzog. Größte Ehrerbietung nämlich ging Hand in Hand mit einmütigem und gewissenhaftem Bemühen, und die Frau wetteiferte aufs schönste mit dem Manne, indem sie strebte, durch ihr Wirken seiner Tätigkeit zu größeren und besseren Erfolgen zu verhelfen. Man sah im Hause nichts Getrenntes, nichts, wovon entweder der Mann oder die Frau behauptet hätte, es gehe nur ihn oder sie allein an; vielmehr wirkten beide in der Weise miteinander gemeinsam, daß der Regsamkeit draußen der Fleiß der Hausfrau die Waage hielt.“ (Übersetzung Karl Ahrens, Columella, Über Landwirtschaft. Berlin 1976, 337 f. = praefatio zu Buch XII)

Diese patriarchale Ideologie und die durch sie beeinflusste patriarchale Realität ist – in Zustimmung oder Kritik – im Neuen Testament durchgehend präsent.

Es ist für die feministische Exegese entscheidend, feministische Diskussionszusammenhänge für sich herzustellen: sowohl im Leben wie in der Wissenschaft. Es gibt inzwischen einen solchen Reichtum an feministischer und feministisch-theologischer Wissenschaft, wie auch dieses Buch in seinen Literaturangaben zeigt, daß tatsächlich für viele Fragen schon eine Hilfestellung zu finden ist. Für das Neue Testament können Christinnen dabei von der jüdisch-feministischen Diskussion Entscheidendes lernen. Als erste Einführung in eine feministische Exegese empfehle ich deshalb ein Buch von Judith Plaskow, das das Neue Testament gar nicht zum Thema hat, aber eine große Hilfe für feministische NT-Exegese ist. Eine oft übersehene Fundgrube für jüdische Frauengeschichte ist die ›Talmudische Archäologie‹ von Samuel Krauss.

Einen ersten Zugang zu dem Reichtum der nordamerikanischen feministischen Bibelwissenschaft ermöglichen die Bibliographie von Shelley D. Finson und der von Carol A. Newsom und Sharon H. Ringe herausgegebene ›Women's Bible Commentary‹.

Der Reichtum der feministisch-exegetischen Diskussion in Kontexten, deren Sprache hier seltener bekannt ist, ist schwerer zu erschließen. Doch für die Weiterentwicklung feministischer Exegese im deutschsprachigen Kontext – oder auch im westeuropäischen Kontext – ist der Dialog mit feministischen Exegetinnen der Zwei-

drittelwelt unerlässlich. Einen Zugang zur lateinamerikanischen Diskussion ermöglicht ein Sonderheft ›RIBLA‹ 1993 (englische Zusammenfassungen), aber auch Schwantes 1992.

Ein feministischer Diskussionszusammenhang ermöglicht es, daß feministische Exegetinnen voneinander lernen und sich gegenseitig kritisieren. Dieser Diskussionszusammenhang läßt häufig noch zu wünschen übrig. Frauen finden sich oft in der Situation, das Rad noch einmal neu erfinden zu müssen, weil es keine Information darüber gibt, wo Frauen schon Vorarbeit geleistet haben. Deshalb ist die Mitarbeit in Frauennetzwerken (z. B. der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen) ein wesentlicher Bestandteil feministischer Forschung.

Shelley Davis FINSON, *Women and Religion. A Bibliographic Guide to Christian Feminist Liberation Theology*. Toronto 1991; Samuel KRAUSS, *Talmudische Archäologie*, 3 Bde., Nachdr. Hildesheim 1966 (I Leipzig 1919; II Leipzig 1911; III Leipzig 1912); Carol A. NEWSOM/Sharon H. RINGE (ed.), *The Women's Bible Commentary*. London/Louisville 1992; Judith PLASKOW, *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie*. Luzern 1992; RIBLA – *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* 15, 1993/2: „Por Maos de Mulher“; Luise SCHOTTROFF, 1994, s. oben bei 1.4; Milton SCHWANTES (ed.), *Bibliografia Bíblica Latino-Americana*, Bd. 5, 1992, Sao Bernardo do Campo 1993.

#### 4.5 Ein erprobtes Modell exegetischer Arbeitsschritte und ein Auslegungsbeispiel: „Was Gott zusammengefügt hat ...“ (Mk 10,2–12)

Zunächst stelle ich hier ein Schema oder Modell für exegetische Arbeitsschritte vor, das sich über Jahre in unterschiedlichen Zusammenhängen bewährt hat (Frauengruppen, Frauentagungen, exegetische Arbeit von Studierenden aller Schulstufenlehrämter und des zukünftigen Berufes als PfarrerInnen). Ich möchte dieses Modell nicht theoretisch erläutern (dafür verweise ich auf Schottroff 1994), sondern an einem Auslegungsbeispiel veranschaulichen.

## Ein Modell für exegetische Arbeitsschritte:

*Bei Gleichnissen*

- |                                                                                                                                                                                                                                           |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>I Erste Textanalyse durch</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Feststellung der Textgrundlage</li> <li>- Gliederung</li> <li>- Beobachtung sprachlicher Gewichtung und Besonderheiten</li> <li>- Gattungsbestimmung</li> </ul> | <p>I Erste Textanalyse durch</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Feststellung der Textgrundlage</li> <li>- Gliederung</li> <li>- Beobachtung sprachlicher Gewichtung und Besonderheiten</li> <li>- Gattungsbestimmung</li> </ul>                                                                                                                                                                                                              |
| <p>II Geistes- und religionsgeschichtliche Einordnung (Erstes Testament, nachbiblisches Judentum, Hellenismus)</p>                                                                                                                        | <p>II Geistes- und religionsgeschichtliche Einordnung (Erstes Testament, nachbiblisches Judentum, Hellenismus)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Klärung der metaphorischen Tradition, in der das Gleichnis steht (besonders Erstes Testament und rabbinische Gleichnisse beachten)</li> <li>- Klärung des Verhältnisses von Gleichniserzählung und Gottesreich, also das Verhältnis der zwei Ebenen des Gleichnisses zueinander</li> </ul> |
| <p>III Sozialgeschichtliche Analyse mit dem Konzept Patriarchatskritik</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- von Details im Text</li> <li>- der Gesamtsituation der Jesusbewegung bzw. frühchristlicher Gemeinden</li> </ul>       | <p>III Sozialgeschichtliche Analyse mit dem Konzept Patriarchatskritik</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- von Details in der Gleichniserzählung (Bild)</li> <li>- der Gesamtsituation der Jesusbewegung bzw. frühchristlicher Gemeinden</li> <li>- Verhältnis von gesellschaftlicher Realität und Gleichniserzählung (Bild)</li> </ul>                                                                                                       |
| <p>IV Der literarische Zusammenhang</p>                                                                                                                                                                                                   | <p>IV Der literarische Zusammenhang</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| <p>V Zuordnung des Textes zur Botschaft und Praxis Jesu bzw. seiner NachfolgerInnen im frühen Christentum</p>                                                                                                                             | <p>V Zuordnung des Textes zur Botschaft und Praxis Jesu bzw. seiner NachfolgerInnen im frühen Christentum</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |

Als Auslegungsbeispiel, an dem ich dieses Modell veranschaulichen möchte, habe ich Mk 10,2–12 gewählt. Die Fragen, die ich inhaltlich an diesen Text stellen möchte, kommen aus Frauenerfahrungen in meinem Lebenskontext:

- Wo finde ich in der christlichen Tradition wenigstens Ansätze zu einem befreienden Umgang mit Sexualität und Beziehungen zwischen Menschen? (Oder gibt es hier überhaupt keine Tradition, auf die ich mich beziehen kann?)
- Welche Rolle spielt dieser Text Mk 10,2–12 in der unterdrückeri-schen Ideologie meiner kirchlichen Tradition?

Indem ich es überhaupt für erwägenswert halte, daß es in der christlichen Tradition nicht nur sexualitätsfeindliche und unterdrückende Traditionen gibt, wende ich die Hermeneutik des Verdachts, die Elisabeth Schüssler Fiorenza beschreibt, in einer etwas zugespitzten Form an: Mein Verdacht ist es, daß die patriarchale Theologie in der christlichen Tradition nicht nur Frauen, Kinder, Sexualität und andere Religionen unterdrückt, sondern auch die biblischen Texte selbst und damit die Menschen, die in ihnen zu Wort kommen.

Judith Plaskow hat gezeigt, daß die jüdische Tradition über den Umgang mit Sexualität entscheidend geprägt ist von der Vorstellung, daß Sexualität eine große Energiekraftquelle ist und daß sie deshalb gesellschaftlich kontrolliert werden muß. Diese Kontrolle war historisch an patriarchaler Herrschaft orientiert und bedeutete deshalb Frauenunterdrückung. Doch auch innerhalb dieses „Modells Energie/Kontrolle“ gibt es jüdische Traditionen, an die eine feministische Vision von Sexualität anknüpfen kann: Frauen haben z. B. nach dieser Tradition ein Recht auf Sexualität (die sogenannten Ona-Gesetze, s. Plaskow, 221). Sexualität wird als gutes Gottesgeschenk verstanden und die sexuelle Beziehung (in der patriarchalen Ehe) als Ort der Heiligung (a. a. O. 221 ff.).

Eine feministische Vision von Sexualität versteht Sexualität nicht eingengt als genitale Sexualität und nicht als auf eine legitime (d. h. faktisch patriarchale) Ehe beschränkt. Die Offenheit für unterschiedliche Lebensformen ist ein wesentliches Element feministischer Ethik. Befreite Sexualität ist in ihr eine schöpferische Lebensenergie in menschlichen Beziehungen, die auf Gegenseitigkeit – und nicht auf Unterordnung – aufgebaut sind. Die schöpferische Kraft der Sexualität in menschlichen Beziehungen ist umfassend. Sie kann Beziehungen zwischen Frauen und Frauen, Frauen und Männern, Jungen und Alten ... aus dem Gefängnis gesellschaftlicher Strukturen befreien, eine Beziehung ohne Unterdrückung schaffen.

Ehe ich die Antwort auf die oben gestellten zwei Fragen an den Text Mk 10,2–12 suchen kann, muß ich den Text historisch zu verstehen versuchen. Diese historische Arbeit muß ich so strukturieren, daß ich ein Urteil darüber gewinne, ob die übliche christliche Auslegungstradition im Recht ist oder nicht. Sie sagt, dieser Text spreche ein Scheidungsverbot Jesu aus und gebe die patriarchale Ehe als Norm für das christliche Leben – abgesehen vom Zölibat der Priester im Bereich katholischer Ethik – vor. Es ist meine Erfahrung, daß die herrschaftsorientierten christlichen Auslegungstraditionen und ethischen Normen langlebiger sind als der christliche Glaube. In der weitgehend säkularisierten Gesellschaft meines Kontextes bestimmt diese Tradition immer noch positiv oder negativ das Verhalten: entweder patriarchale Ehe als Norm oder: alles ist erlaubt. Aber die Umkehrung der unterdrückerischen christlichen Norm zum „Laissez faire“ (ich verweise dafür noch einmal auf Plaskow, a. a. O.) erlaubt Frauen vielleicht wie früher den Männern den Ehebruch, begegnet ihnen aber meist als erneutes Ausgebeutetwerden.

Ich erarbeite den Text Mk 10,2–12 auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen und dieser Vision jetzt historisch und benutze dafür das oben vorgestellte Modell exegetischer Arbeitsschritte.

Die *Feststellung der Textgrundlage* (1. Arbeitsschritt) ist besonders für V. 7 von Belang. Es gibt alte Handschriften, die hier das Zitat aus Gen 2,24 verkürzen. Sie lassen aus: „und er wird seiner Frau fest anhängen“. Diese Verkürzung des Zitates läßt sich – wie es heute in der traditionellen Exegese gern geschieht – scheinbar modern lesen. Der „Mensch“, der Vater und Mutter verläßt, kann dann auch die Frau sein. *Anthropos*/Mensch in dem Zitat aus Gen 2,24 muß wegen dieser Verkürzung angeblich nicht androzentrisch gelesen werden. In Gen 2,24 ist, auch in der griechischen Version, eindeutig der Mensch = Mann. Eine bewußte Korrektur dieses Androzentrismus durch Markus, wie sie für Mk 10,7 heute verbreitet behauptet wird, würde der Exegese des gesamten Markusevangeliums ungeahnte Schätze erschließen: Der „Mensch“, dem Jesus in der Synagoge in Kapernaum gegen einen unreinen Geist beisteht (Mk 1,23), könnte eine Frau sein – ebenso wie der „Mensch“ mit der verdorrten Hand (Mk 3,1). Doch dieselben Exegeten, die Mk 10,7 inklusiv lesen, lesen diese Heilungsgeschichten wie überhaupt das Wort *anthropos* sonst bei Markus androzentrisch. Für Mk 10,7 wird in dieser neueren Auslegungstradition (ich nenne keine Einzelbeispiele, weil sie so verbreitet ist) als Verschleierung der eigenen patriarchalen Androzentrik scheinbare Parität der Geschlechter behauptet. Denn eine Kri-

tik an der patriarchalen Ehe suche ich in diesen Auslegungen vergeblich. Mk 10,7 ist also mit der älteren Auslegungstradition androzentrisch zu lesen. Die Verkürzung des Zitates von Gen 2,24 ist inhaltlich ohne Belang. Der Langtext ist ohnehin in den Köpfen aller damals Beteiligten. Eine kritische Distanz gegenüber dem Androzentrismus ist hier nicht festzustellen.

Die *Gliederung* des Textes (1. Arbeitsschritt): V. 2–9 beschreiben eine Diskussion zwischen Jesus und PharisäerInnen. (Daß es auch Pharisäerinnen gab – z. B. die Mutter des Paulus Apg 23,6 – sollte mehr ins exegetische Bewußtsein kommen, als es bisher geschieht.) V. 10–12 sind halachische Lehre Jesu für die JüngerInnen, d. h. die christliche Gemeinde. Gegenstand der Diskussion und der Halacha ist die Frage, wie mit Ehescheidung umzugehen sei. In diesem Rahmen äußert sich V. 6–9 zur Sexualität und patriarchalen Ehe. Traditionell wurden literarkritisch V. 2–9 und V. 10–12 oft unterschiedlichen historischen Ebenen zugeordnet (z. B. V. 2–9 Jesus; V. 10–12 markinische Gemeinde). Eine solche literarkritische Operation entbindet nicht davon, den Text vorrangig in seiner überlieferten Gestalt zu verstehen. Erst danach kann überlegt werden, ob eine Hypothese zur Textentstehung etwas zur Interpretation beiträgt – oder ob sie dem Text Gewalt antut.

Die *sprachlichen Gewichte* (1. Arbeitsschritt) fallen besonders bei der Häufung der Formulierungen für die sexuelle und soziale Gemeinschaft in der Ehe auf. Die im Zitat aus Gen 2,24 vorgegebene Formulierung für diese Gemeinschaft, „ein Fleisch“, wird kommentierend bekräftigt (V. 8) und als von Gott vollzogene Zusammenbindung interpretiert (V. 9). Diese deutliche Betonung der Bindung von Frau und Mann in der Ehe ist die Grundlage der Halacha in V. 10–12: Ehen können geschieden werden, aber diese Bindung bleibt nach der Scheidung weiter bestehen. Deshalb ist eine Scheidung für die christliche Gemeinde offensichtlich nur ein kleines Problem. Das größere Problem ist die 2. Ehe nach einer Scheidung (s. u.).

Die *Gattung* des Textes (1. Arbeitsschritt) wird für V. 2–9 verbreitet als „Streitgespräch“ und für V. 10–12 als „Jüngerbelehrung“ bestimmt. In beiden Gattungsbestimmungen wird unreflektiert eine bestimmte christologische Vorgabe mitgedacht: Jesus ist der Verkünder einer neuen Lehre gegenüber dem Judentum oder dem Pharisäismus, und er ist die nicht hinterfragbare Autorität als Lehrer der Kirche. Diese Gattungsbestimmungen sind historisch und theologisch fragwürdig. Es ist historisch zu fragen, ob zur Zeit der Entstehung und Tradierung dieses Textes, bis er schriftliche Gestalt hatte,

Jesus im Gegensatz zum Judentum gesehen wurde (s. dazu oben 2.3), und ob seine Lehre als eine mit institutioneller Macht durchzusetzende angesehen wurde. Ich halte beide Annahmen historisch für unzutreffend. Theologisch fragwürdig ist die Konstruktion eines „Streitgesprächs“, bei dem die PartnerInnen als Fallsteller erscheinen, die Jesus „versuchen“ wollten. Eher sollten beide Teile des Textes im Rahmen der jüdischen theologischen Kultur gesehen werden: als Debatte unter Gleichen (in der Regel Männern) mit Argumenten aus der gemeinsamen Schrifttradition. Diese Debatte ist von keiner Seite darauf angelegt, Opfer zu schaffen. Jesus wird auf die Probe gestellt (V. 2), ob er seine Sache theologisch vertreten kann, nicht „versucht“, um Gründe für seine Hinrichtung zu finden (trotz Mk 3,6 – davon läßt dieser Text nichts erkennen). Jesu Halacha in V. 10–12 wird selbst von Paulus (der auch V. 9 als Halacha liest) nicht als unhinterfragbare Autorität verstanden (1 Kor 7,10–16). Eine zweite Ehe von Männern nach einer Scheidung hält er nicht für problematisch (1 Kor 7,11), und eine Scheidungerschwernis für Frauen (so spiegelt sich bei Paulus die Tradition, die wir aus Mk 10,9–12 parr kennen) wird von ihm selbst durchbrochen (1 Kor 7,15). Wir sehen sowohl in den Scheidungslogien der Evangelien als auch in 1 Kor 7 Ausschnitte aus einem lebendigen halachischen Diskussionsprozeß, nicht eine autoritative und normative Lehre im Rahmen einer Institution Kirche. Ich verstehe die Gattungen von V. 2–12 als theologische Debatte im Rahmen von Schriftauslegung (V. 2–9) und als halachische Lehre (V. 10–12) in einem Diskussionsprozeß.

*Der geistes- und religionsgeschichtliche Zusammenhang* (2. Arbeitsschritt), der für die Auslegung von Mk 10,2–12 zu berücksichtigen ist, ist einerseits die biblische Schöpfungsgeschichte und ihre jüdische Auslegung im 1. Jahrhundert. Andererseits ist die jüdische halachische Diskussion und die jüdische Praxis in der Frage der Ehescheidung zu berücksichtigen. Entgegen der immer noch verbreiteten Annahme, daß jüdische Frauen kein Recht hatten, eine Scheidung zu erwirken, ist damit zu rechnen, daß sie dieses Recht hatten und durchaus auch nutzten (Brooten; s. neuerdings auch P. Yadin 18 Zeile 57–59 ed. Lewis). Entscheidend für das Verständnis von Mk 10,2–12 ist darüber hinaus die Klärung der hier vorliegenden Vorstellung von Bindung in der Ehe. V. 10–12 sagen deutlich, daß nach einer Scheidung (also zu Lebzeiten der ersten Ehepartnerin oder des ersten Ehepartners) eine zweite Ehe Ehebruch im Sinne des Dekalogs sei. Der Mann oder die Frau, die eine zweite

Ehe eingehen, brechen damit die erste Ehe. Die Scheidung löst also die Ehe nur partiell auf, sie regelt vor allem die ökonomische Seite der Scheidung. Für eine solche Vorstellung von Ehe und Scheidung ist auf Dtn 24,1–4 und Papyrus Murabaat 115 zu verweisen. In Dtn 24,4 wird deutlich, daß eine Ehefrau, die nach einer Scheidung erneut heiratet, durch die neue Ehe für ihren ersten Mann (und nur für ihn) unrein wird. Wenn der erste Mann nach der Scheidung der zweiten Ehe oder dem Tod des zweiten Mannes diese Frau erneut heiraten will, ist sie ihm verboten. Durch den Geschlechtsverkehr mit dem zweiten Mann wird sie für den ersten Mann tabu. Sie könnte jeden anderen Mann in dritter Ehe heiraten, nur den ersten Mann nicht. Der Geschlechtsverkehr schafft also eine Bindung, die nicht durch Scheidung, sondern nur durch erneuten Geschlechtsverkehr gelöst wird, aber auch danach noch eine besondere Beziehung bedeutet.

In P. Murabaat 115 (Koffmahn, 127 ff.) handelt es sich um „den seltenen Fall einer Wiederverhehlung beziehungsweise Versöhnung zweier bereits miteinander verheiratet gewesener Personen“ (KOFFMAHN, 133). „Trotz der üblichen Ausdrucksweise in den Scheidebriefen, daß die Frau frei ist und Frau jedes anderen jüdischen Mannes werden kann, muß daran gezweifelt werden, daß die Übergabe des Scheidebriefes eine absolute Trennung der Ehe herbeiführte“ (KOFFMAHN, 134). Die finanzielle Seite dieses Ehevertrages entspricht den üblichen Eheverträgen. Aber die Definition der Beziehung (Zeile 5 „sich von neuem zu vereinigen und zurückzunehmen dieselbe Salome ...“) zeigt, daß die Ehe für den Mann nicht neu beginnt. Die Frau ist jedenfalls in der Zwischenzeit keine neue Ehe eingegangen.

Mk 10, 11 setzt voraus, daß diese Fortdauer der Bindung über eine Scheidung hinaus auch für den Mann gilt. Doch ist zum mindesten zu fragen, ob Männer im jüdischen und frühchristlichen Kontext nicht selbstverständlich mehrere sexuelle Beziehungen nebeneinander oder nacheinander haben können, ohne daß die eine Beziehung die andere tangiert. Die Beziehung zu Prostituierten wird für die christlichen (Ehe-)Männer von Paulus als *porneia* gewertet, nicht als Ehebruch. Seine Ablehnung der *porneia* in diesem Sinne steht einer in der christlichen Gemeinde (in Korinth) selbstverständlichen Männerpraxis gegenüber. Er muß massiv argumentieren (1 Kor 6,12–7,7; dazu s. Wire), um die Selbstverständlichkeit in Frage zu stellen, mit der die christlichen Männer zu Prostituierten gehen. Durch die Papyri aus dem Babathaarchiv wissen wir, daß Babatha, eine jüdische

Frau, die z. Zt. des Bar Kochba relativ jung umkam, in zweiter Ehe (nach Tod ihres ersten Mannes) mit einem verheirateten Mann verheiratet war (s. Lewis). Aber die Polygynie von Männern war im Judentum dieser Zeit moralisch umstritten (s. Billerbeck, III 650).

Mk 10,2–12 bewegt sich also im Rahmen jüdischer Diskussion über Ehe und Ehescheidung. Es wird hier – wie z. B. in Qumran (CD 4,20–5,6) – auch für Männer die Exklusivität der ehelichen Beziehung und die Fortdauer der sexuellen Bindung über die Scheidung hinaus angenommen.

Eine *patriarchatskritische sozialgeschichtliche Analyse* (3. Arbeitsschritt) von Mk 10,2–12 hat die sozialen Konsequenzen der in dem Text vorausgesetzten Praxis und der in ihm propagierten Praxis zu erfragen.

Die vor allem in der älteren Exegese verbreitete Behauptung, Jesus vertrete ein absolutes Scheidungsverbot, um die Frauen vor der Männerwillkür der Scheidung zu schützen, geht an der Realität der Frauen vorbei. Frauen haben ihre Scheidebriefe sorgfältig gehütet, weil sie ihnen Rechte gaben und ihre finanzielle Situation klärten. Scheidebriefe dienten dem Schutz von Frauen. Ihre Abschaffung hätte für Frauen den Verlust wichtiger Rechte bedeutet. Nun sagt Mk 10,2–12 aber gar nicht, daß Jesus ein absolutes Scheidungsverbot vertreten habe. Der Text vertritt nicht ein Scheidungsverbot, sondern vielmehr die Lehre, die AnhängerInnen Jesu sollten nach einer Scheidung nicht wieder heiraten, weil die ehemalige sexuelle Bindung über die Scheidung hinaus weiter wirksam ist (auch ohne sexuellen Kontakt der ehemaligen Eheleute – wird hinzuzufügen sein).

Über Ehescheidung sagt der Text, daß sie eine von Mose und Gott sanktionierte rechtliche Regelung sei „gegen eure Herzenshärte“ (V. 5). Angeredet sind hier die PharisäerInnen von V. 2. Gemeint sein werden mit dem „eure“ aber speziell die Männer, die die Scheidungsmöglichkeit für sich in Anspruch nehmen (nach ihnen fragen die PharisäerInnen in V. 2). Jesus bestreitet nicht die rechtliche Legitimität der Männerscheidungspraxis. Er bewertet sie jedoch als „Herzenshärte“.

Dem Text unangemessen ist die verbreitete antijudaistische Deutung dieser Textpassage. In ihr wird die von Jesus in diesem Text als Ausdruck von „Herzenshärte“ – Gott gegenüber – gewertete Scheidungspraxis als *jüdisches Gesetz* oder *Menschenatzung* im Gegensatz zum ursprünglichen Schöpferwillen *Gottes* gesehen. Der ursprüngliche Schöpferwillen *Gottes* sei Grundlage christlichen Ehe-

verständnis und *christlicher* Ehepraxis. Die christliche Verurteilung von Ehescheidung durch die Annahme eines absoluten Scheidungsverbotes Jesu ist also in der Wurzel antijudaistisch. Dieses antijudaistische Deutungsmuster prägt die gesamte mir bekannte Auslegungstradition von Mk 10,2–12 parr, auch dort, wo die Verwurzelung der Vorstellungen des Textes im jüdischen Kontext ausführlich diskutiert wird. Selbst Ausleger, die das angenommene „Scheidungsverbot“ Jesu mit der dogmatischen Konstruktion entschärfen, Jesus habe auch bei ChristInnen mit „Herzeshärte“ zu rechnen gehabt und sein Scheidungsverbot sei wie die Bergpredigt die radikale Gottesforderung, vor der sich Menschen als SünderInnen erweisen und die sie anklagt – selbst hier bleibt der Antijudaismus erhalten (Gott gegen Mosetora).

Der Text spricht kein Scheidungsverbot aus, solange er im Kontext von Mk 10,10–12 gelesen wird. Erst die literarkritische Isolierung von Mk 10,9 gegenüber Mk 10,10–12 ermöglicht die Annahme eines Scheidungsverbotes. Aber nicht nur der literarische Kontext wird ernst zu nehmen sein, sondern auch der Kontext im sozialgeschichtlichen Sinne. Ein Scheidungsverbot wäre – wie gesagt – gegenüber der gesellschaftlichen Praxis im jüdischen Volk – frauenfeindlich. Aber auch die frühchristliche Scheidungspraxis ist als sozialgeschichtlicher Kontext heranzuziehen. Ein absolutes Scheidungsverbot Jesu spielt weder bei Paulus noch sonst im frühen Christentum eine Rolle, allenfalls ein Druck auf scheidungswillige Frauen, der die Scheidung erschweren soll (Justin, 2. Apologie 2; 1 Kor 7,10f. könnte so gelesen werden). Gegen scheidungswillige Frauen wird aber nicht mit einem Scheidungsverbot Jesu argumentiert, sondern mit einem moralischen Argument („Eifersucht“ sei Grund der Entfremdung) und mit Gen 2,23 (1 Klemens 6,3). Die Alte Kirche hat Mk 10,9 par nicht als absolutes Scheidungsverbot verstanden, und sie hat auch Scheidungen nicht verboten und für Männer wohl nicht einmal erschwert.

Die christliche Praxis, die in Mk 10,2–12 propagiert wird, ist nicht die Verhinderung von Scheidungen, sondern die Erschwerung einer zweiten Ehe zu Lebzeiten der geschiedenen Partnerin oder des geschiedenen Partners durch ihre Bewertung als Ehebruch. Diese Praxis jedoch (vgl. 1 Kor 7,10–12 – allerdings hier nur für Frauen) gehört in den Zusammenhang der frühchristlichen Option für ehedreies Leben (s. oben 1.3).

Wenn Mk 10,6–9 nicht als absolutes Scheidungsverbot Jesu verstanden werden kann, was sagt der Text dann?

Diese Frage ist mit Hilfe der beiden nächsten Arbeitsschritte zu beantworten. Die von den Toten Auferstandenen (Mk 12,25) leben ehedem frei, sagt *der literarische Kontext* (4. Arbeitsschritt), und unterstützt damit die Ehefreiheit der Geschiedenen (Mk 10,10–12). Die Verheirateten jedoch leben demgegenüber dennoch nicht unter dem Verdikt, die Ehe sei die zweitbeste Lösung (so Paulus 1 Kor 7). Die Jesustradition zeichnet ihre Beziehung vielmehr in eine große Vision ein. Ich möchte diese Vision verdeutlichen, indem ich Mk 10,6–9 in den Zusammenhang der Seligpreisungen, also in den größeren *Zusammenhang der Botschaft und Praxis Jesu* (5. Arbeitsschritt) stelle.

Sattsein und Lachen sind Kennzeichen des Königreiches Gottes (Lk 6,21 par). Die Gemeinschaft der Nachfolge Jesu läßt diese eschatologische Freude durch das Teilen von Brot und die Verantwortung für die Tränen der Schwestern und Brüder schon jetzt erfahren. Die Praxis der Ehefreiheit im frühen Christentum geht nicht einher mit einer generellen Abwertung von Sexualität und Ehe. Neben der negativen Wertung von Frauensexualität (1 Tim 2,12–16) steht die Vision von Mk 10,6–9. Hier wird über die Ehe geredet wie in den Seligpreisungen über Sattsein und Lachen: visionär und realitätsbezogen. Die Visionen der Jesusbewegung beflügeln ihr Handeln. Mk 10,6–9 beschreibt die Ehe als nichthierarchische umfassende Beziehung, die von der sexuellen Beziehung bis zur Wohngemeinschaft reicht. Die Eltern des Mannes haben kein Bestimmungsrecht über das junge Ehepaar – anders als in der patriarchalen Praxis des gesamten Römischen Reiches (inklusive jüdischer Gesellschaft). Von einer Herrschaft des Mannes ist keine Rede – bemerkenswerterweise, denn diese Herrschaft ist im Patriarchat Grundlage der gesamten gesellschaftlichen Ordnung (s. oben 4.4). Die Ehe wird nicht zum Zweck der Nachwuchserzeugung geschlossen. Mk 10,6–9 redet anders über die Ehe als spätere christliche oder römisch-hellenistische Ethiken. Auch die feierliche Einführung: „vom Anfang der Schöpfung an ...“ macht deutlich, daß hier nicht normativ, sondern visionär gesprochen wird.

Auf der Grundlage des jüdischen Verständnisses der Schöpfungsgabe Sexualität (dazu s. o. Plaskow) wird eine Vision vom Glück vollkommener Gemeinschaft zwischen zwei Menschen gezeichnet. Die nächste Sachparallele zu Mk 10,6–9, die ich kenne, ist die Sprache der Liebe in dem jüdischen Bekehrungsroman von Joseph und Aseneth, der zeitlich dem Neuen Testament nahesteht. – Methodisch betrachtet suche ich hier noch einmal nach dem geistes- und religionsgeschichtlichen Kontext (2. Arbeitsschritt), da die Überlegung

gen zu Mk 10,6–9 im Kontext der Botschaft und Praxis Jesu (5. Arbeitsschritt) eine neue Fragestellung erbrachten. – Nach langer Sehnsuchtszeit finden die Geliebten Aseneth und Joseph zueinander. Aseneth drückt ihre Liebe aus, indem sie – unüblicherweise – ihrem Geliebten die Füße wäscht. Eigentlich wäre das Aufgabe der Sklavinnen oder anderer Frauen, die in der Hierarchie des Haushaltes niedriger sind als sie. Ihr Geliebter wehrt deshalb ab, daß sie ihm die Füße wäscht.

„Darauf sprach Aseneth zu Ihm:

Nein Herr!

Denn jetzt bist du mein Herr,  
ich deine Dienerin.

Was suchest du zum Waschen deiner Füße eine andere Jungfrau aus?

Denn deine Füße sind ja meine Füße

und deine Hände meine Hände

und deine Seele meine Seele

keine andere wasche dir die Füße.

So wusch ihm Aseneth ihn nötigend die Füße.“

(Joseph und Aseneth 20,4f., Übersetzung Riessler, s. auch Übersetzung Burchard und besonders Standhartinger, 122, die zeigt, daß dem hier zitierten „Langtext“ ein „Kurztext“ gegenübersteht, der eine sehr viel selbstbewußtere Aseneth zeichnet.)

Die Demutssprache der Aseneth steht in Spannung zu ihrer selbstbewußten Handlung. Anschließend wird berichtet, daß sie sich selbst – oder Joseph nach einigen Handschriften – zu Josephs rechter Seite setzt. Das Sitzen zur Rechten bedeutet, auf dem Ehrenplatz zu sitzen und an der Macht teilzuhaben (s. nur Mk 10,37). Der Text spielt auf Gen 2,24 an und zeigt eine Auslegungstradition von Gen 2,24, in die auch Mk 10,6–9 gehört. Hinzufügen möchte ich hier auch Hohelied 8,6 als ein weiteres Glied in der Kette dieser Auslegungstradition:

„Lege mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deinen Arm.

Denn Liebe ist stark wie der Tod und Leidenschaft unwiderstehlich wie das Totenreich.

Ihre Glut ist feurig und eine Flamme des Herrn.“

Alle diese Texte besingen eine Gemeinschaft, die die sexuelle Beziehung einschließt. Doch verleitet das Wort „Sexualität“ in unserer heutigen Sprache schon zu einer unangemessenen Genitalisierung der Sexualität. Daß der Mann der Frau fest anhängen wird (Gen 2,24; Mk 10,7 in einem Teil der handschriftlichen Überlieferung),

daß die zwei „ein Fleisch“ sein werden, wird in der christlichen Auslegungstradition heute zu Unrecht eingeeengt als Umschreibung des Geschlechtsverkehrs gedeutet (s. Kirchhoff zu 1 Kor 6,16). Mk 10,6–9 sprechen wie die beiden als Sachparallelen herangezogenen Texte von der Gottesgabe einer umfassenden Gemeinschaft zwischen einem Mann und einer Frau. Diese Texte zeigen deutlich ein kritisches Bewußtsein für die in ihrem gesellschaftlichen Kontext gängige patriarchale Hierarchisierung der Beziehung von Männern zu Frauen. Sie zeigen jedoch kein kritisches Bewußtsein dafür, daß die Einengung der sexuellen (im ganzheitlichen Sinne) Beziehung auf die heterosexuelle Beziehung (bzw. die legitime Ehe) eine Beraubung aller Menschen um das schöpferische und rebellische Potential der sexuellen Kraft in anderen menschlichen Beziehungen bedeutet. An diesem Punkt greift das von Judith Plaskow „Modell Energie/Kontrolle“ genannte Interesse an gesellschaftlicher Kontrolle in die Wahrnehmung von Sexualität als Gottesgabe ein.

Was also heißt: „... das soll der Mensch nicht scheiden“? Im Zusammenhang von Mk 10,2–12 heißt es, daß jede Scheidung, die zu einer neuen Ehe und damit zur endgültigen Beendigung der ersten Beziehung führt, eine Beziehung zerstört, die von ihrem Ursprung und Wesen her „stark wie der Tod“ sein könnte. Der Satz heißt nicht, daß zerbrochene Ehen unauflöslich sind, daß Scheidungen dem Gotteswillen widersprechen und daß Menschen andere Menschen in diesen Fragen knechten dürfen. Die Konsequenz, die die Jesushalacha aus dieser Vision von Liebe zieht, ist die, eine zweite Ehe für Ehebruch zu erklären. Diese Entscheidung hatte im Kontext der frühchristlichen Praxis der Ehefreiheit Plausibilität – auch gerade für Frauen. Heute hat sie diese Plausibilität nicht. Heute trete ich dafür ein, die Vision von Mk 10,6–9 auf alle wahrhaften und lebensfördernden Beziehungen zwischen Menschen zu erweitern. Ich trete weiterhin dafür ein, diese Texte aus dem Gefängnis ihres christlichen Gebrauchs als unbewegliche normative Vorgaben zu befreien. Die halachische Diskussion war damals offen für andere Meinungen und Entscheidungen. Und sie geschah in dem Bewußtsein, daß die jeweilige Entscheidung eine begrenzte Bedeutung hat.

Das Verhältnis von gefallener Schöpfung zur unversehrten Schöpfung wird in diesem Text durch das Nebeneinander von „Hartherzigkeit“ (V. 5) und Schöpfungsanfang (V. 6) angesprochen. Die traditionelle (vor allem lutherische) Dogmatik hat bei der Deutung der gefallenen Schöpfung die Sünde oder die Hartherzigkeit für unveränderbar erklärt: Die Welt ist böse, alle Menschen sind Ehebrecher

und Mörder. Deshalb helfen nur harte Gesetze. Dies ist nicht die Sicht des Textes – wie überhaupt nicht des Neuen Testaments (auch nicht des Paulus). Trotz der Realität von Verlust und Verrat gibt es gelingende Liebe, die einen Duft von Schöpfung und von Gottesreich verströmt. Es ist methodisch und theologisch legitim, Mk 10,6–9 nicht nur im Zusammenhang von Texten über die Gemeinschaft in Ehen zu lesen, sondern sie auch in den Zusammenhang von Visionen der Gemeinschaft zwischen Frauen und zwischen Gott und den Menschen zu stellen: Ruth 1,16 und Apk 21,3–6.

Bernadette J. BROOTEN, Konnten Frauen im alten Judentum die Scheidung betreiben? Überlegungen zu Mk 10,11–12 und 1 Kor 7,10–11, in: *EvTh* 42 (1982) 65–80; DIES., Zur Debatte über das Scheidungsrecht der jüdischen Frau, in: *EvTh* 43 (1983) 466–478; Christoph BURCHARD, Joseph und Aseneth. Gütersloh 1983; Monika FANDER, 1989, s. oben bei 2.2; Renate JOST, Freundin in der Fremde. Rut und Noomi. Stuttgart 1992; Renate KIRCHHOFF, s. oben bei 1.2; Elisabeth KOFFMAHN, Die Doppelurkunden aus der Wüste Juda. Leiden 1968; Naphthali LEWIS (ed.), *The Documents from the Bar Kochba Period in the Cave of Letters. Greek Papyri*. Jerusalem 1989 (zu Babatha); Paul RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel* (1927), Nachdr. Darmstadt 1966; Luise SCHOTTRUFF, 1994, s. oben bei 1.4 (zum Modell exegetischer Arbeitsschritte); Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, s. oben bei 1.2; Angela STANDHARTINGER, *Der Beitrag von ‚Joseph und Aseneth‘ zur Diskussion um das Frauenbild in jüdisch-hellenistischer Zeit*. Diss. theol. Frankfurt a. M. 1994; Antoinette Clark WIRE, s. oben bei 2.4.